(22'54)

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

La Dirección: RACIONALISMO, EMPIRISMO E INTELECTUALISMO

Octavio N. Derisi: VERDAD Y LIBERTAD - *Benito R. Raffo Magnasco:* LAS CONCEPCIONES ACERCA DE LA CIENCIA Y LA NECESIDAD DE SU COHERENTE INTEGRACION

Manuel Gonzalo Casas: POESIA Y SER

•

Julio M. Ojea Quintana: APUNTES SOBRE EL VALOR Y LA VIGENCIA DEL DERECHO

•

BIBLIOGRAFIA

NOTICIAS DE LIBROS

CRONICA

Año IX 1954 Núm. 33

EVA PERON - BUENOS AIRES

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN: *Racionalismo, Empirismo e Intelectualismo* 163

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI: *Verdad y Libertad* 169

BENITO RAFFO MAGNASCO: *Las concepciones acerca de la ciencia y la necesidad de su coherente integración* . 182

MANUEL GONZALO CASAS: *Poesía y ser* 193

NOTAS Y COMENTARIOS

JULIO M. OJEA QUINTANA: *Apuntes sobre el valor y la vigencia del derecho* 210

BIBLIOGRAFIA

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *L'Existence de Dieu* (Lorenzo La Valle) pág. 222; ALPHONSE DE WAELHENS: *Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne*, (O. N. Derisi) pág. 226; JULIÁN MARIAS: *Idea de la Metafísica* (O. N. Derisi) pág. 228; CARLOS PARIS: *Física y Filosofía* (J. E. Bolzán) pág. 229; R. JOLIVET et J. P. MAXENCE: *Manuel de Philosophie: I Psychologie* (G. Blanco) pág. 231; FRIEDRICH W. OEDIGER: *Uber Die Bildung der Geistlichen im spaten mittelalter* (G. E. Ponferrada) pág. 232; ROMÁN PERPIÑA: *La crisis de la economía liberal* (A. L.) pág. 233.

NOTICIAS DE LIBROS

INSTITUTO DE STUDI FILOSOFICI: *Bibliografia filosofica italiana del* 1900 *al* 1950, *t. III N-T.* (O. N. Derisi) pág. 234; GIOVANNI GENTILE: *Genesi e Struttura della società* (O. N. D.) pág. 234; L. J. MOREAU: *Dieu est-il mort?* (G. E. Ponferrada) pág 234; REGIS JOLIVET: *Curso de Filosofía-Vocabulario de Filosofía* (O. N. Derisi) pág. 235; LUIS F. GARCÍA DE ONRUBIA: *Psicología Intencional* (G. Blanco) pág. 235; FRANCO AMERIO: *Epistemologi Contemporanei* (G. E. Ponferrada) pág. 236; ALDO AGAZZI: *Panorama della Pedagogia d'oggi* (G. B.) pág. 236; M. A.: *Pedagogia - Guida culturale e Bibliografica* (G. B.) pág. 236.

CRONICA

Año IX — 1954 (Julio-Setiembre) — Núm. 33

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

RACIONALISMO, EMPIRISMO E INTELECTUALISMO

REFLEXIONES EN TORNO A LAS TRES POSICIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA

1. — *La inteligencia humana no es intuitiva: ni del mundo espiritual, a la manera divina o angélica, por una parte, ni tampoco del mundo material, a la manera de la experiencia sensible: es la inteligencia de un ser compuesto de materia y espíritu, cuya vida propia se constituye sobre la vida vegeto-sensitiva.*

No es intento de estas líneas exponer ni mucho menos fundamentar una antropología. Simplemente queremos esbozar las tres posiciones fundamentales de la inteligencia y de la Filosofía: unilaterales y desconocedoras de la naturaleza íntima de nuestro entender, las dos primeras; integradora de ambas y situante de la inteligencia humana en su verdadero objeto y esencia propia, la tercera; las cuales configuran esquemáticamente y se repiten ya en el plano cosmológico-ontológico, *en la antigüedad griega* (ser inmutable, devenir y acto y potencia), *ya en el plano* lógico *en el Medioevo* (realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado), *ya en el plano* psicológico *ideogénico en la Edad Moderna* (innatismo, empirismo y conceptualismo realista), *ya en el plano* gnoseológico *o crítico en la Edad Contemporánea* (inmanentismo idealista, subjetivismo empirista y criticismo) *que actualmente se repite* (idealismo, neoempirismo, *ya positista, ya vitalista y existencialista irracionalista, y* tomismo) *y que en el orden* moral *se traduce en actitudes consiguientes* (autonomismo, empirismo *y neoempirismo irracionalista* (*existencialismo*) amoral *y* heteronomismo ontológico *absoluto*).

El desconocimiento de esta naturaleza y situación óntica singular de la humana inteligencia entre un intuicionismo espiritualista —a veces y lógicamente monista y panteísta— o empirista —antiintelectualista y a las veces también antiobjetivista— es quien conduce a estas soluciones extremas unilaterales con un séquito de consecuencias, que se repiten inexorablemente en la historia de la Filosofía —ya en un plano u otro de los mencionados de la Filosofía, según la situación e interés histórico— y cuya falsedad pone de manifiesto la falsedad de sus principios.

2. — *Por una parte, el* espiritualismo exagerado, *tiende a convertir a nuestra inteligencia en una facultad directamente intuitiva de la realidad ontológica* —realismo exagerado de los conceptos—. *La inteligencia tiene su objeto propio y directo con independencia de la experiencia* —racionalismo—. *La realidad se revela, pues, por sí misma y sin intermediarios, a nuestra inteligencia* —intuicionismo—. *La intervención de la experiencia en el origen de nuestras ideas es negado o reducido a una pura condición o excitante: las ideas o son innatas o productos de sola el alma* —innatismo actual o virtual—. *Y como quiera que todo lo referente a la existencia es siempre singular —ya que en la existencia no puede darse el universal, pues sería contradictorio: uno y múltiple a la vez— y las diferencias individuales son percibidas por la experiencia, síguese que el desconocimiento de ésta conduce lógicamente al desconocimiento de las diferencias de los seres* —monismo panteísta— *y de la existencia* —esencialismo—.

Por otra parte, perdido el contacto intuitivo con la realidad, dado en verdad por la experiencia, síguese que el conocimiento, aun el del propio ser, no es sino una elaboración a priori y exclusiva del espíritu —idealismo o inmanentismo trascedental—. *A las veces esta actitud excluyente de la experiencia sensitiva pretende aprehender la realidad o los valores por un camino de intuición espiritual no intelectual* —intuicionismo antiintelectualista o irracionalista—.

Negado todo ser trascendente al propio espíritu y diluído el propio ser espiritual en una inmanencia trascendental, impersonal y divina, quedan suprimidos los términos necesarios —ad quem y a quo— *para la constitución de la norma moral heterónoma, y la obligación ética puede provenir y constituirse únicamente como dictado de la propia libertad* —*autonomismo* moral—.

Realismo exagerado, innatismo, monismo panteísta, esencialismo, idealismo trascendental, intuicionismo irracionalista y autonomismo moral *son los eslabones necesariamente vinculados consiguientes al* espiritualismo exagerado, *que no tiene en cuenta o descuida la* real situación de la inteligencia humana *en su dependencia de la* experiencia sensible.

3. — *Por el otro extremo, el* empirismo —*tanto de tipo objetivista, cual es el del siglo XVII y XVIII y el del positivismo del siglo XIX, como el de tipo antiobjetivista o "fáctico", como es el del existencialismo actual— suprime la actividad de la inteligencia o, lo que es lo mismo, la diluye o reduce a mera experiencia sensitiva* —nominalismo antiintelectualista o irracionalismo empírico—. *Con la negación o desconocimiento de la inteligencia, se suprime y desaparece su objeto:* el ser y la esencia, *y sólo quedan los caracteres fenoménicos existenciales de la actividad* —actualismo fenoménico—; *los cuales, desprovistos del ser trascendente, no son sino como fenó-*

menos en la propia subjetividad —subjetivismo o inmanentismo empírico—. *Pero la actitud antiintelectualista despoja de su ser o esencia a la misma realidad subjetiva, reducida de este modo a mera* ex-sistencia *o éxodo de la nada, a pura practicidad o temporalidad* —existencialismo— *y, en definitiva, a nada* —nihilismo—. *Reducido a* ex-sistencia *como mera proyección temporal, sin esencia o realidad en sí, y sin ser o bien trascendente por encima de él* —ateísmo— *el hombre queda abandonado a sí mismo, más aún, reducido a pura libertad, a pura autocreación fundante de sí y de todo valor y conducta* —amoralismo—.

Nominalismo, antiintelectualismo o irracionalismo empírico, actualismo fenoménico, subjetivismo o inmanentismo, existencialismo, nihilismo y amoralismo, *son las posiciones que también necesariamente siguen al* empirismo.

4. — *Entre ambas posiciones el* intelectualismo realista o realismo intelectualista *centra la inteligencia en su verdadero objeto: el ser o esencia de las cosas materiales alcanzado a través de la intuición empírica de los sentidos, y con ello todo el ser y vida humana; a la vez que desde este objeto logra descubrir el ser en todo su ámbito.*

La intuición de los sentidos pone al hombre en posesión del ser material en su existencia individual y concreta; pero sin penetrar hasta su entraña ontológica, hasta el ser formalmente tal. Capta el ser material concreto desde su exterioridad accidental: como "esto coloreado", "esto sonoro", etc., sin llegar a de-velar el "esto", el "ser", de lo "coloreado", "sonoro", bajo el cual lo alcanza como oculto. No llega a descubrir el ser, porque tampoco alcanza a aprehender su objeto como objeto, *ni, correlativamente, al propio sujeto como* sujeto. *La materialidad de su órgano y, consiguientemente, la de su objeto —el ser corpóreo— le impide penetrar hasta el ser en cuanto tal, que es siempre inmaterial y, como tal, inasequible a una facultad corpórea.*

De aquí que para lograr la aprehensión del ser sea necesaria la intervención de un conocimiento enteramente inmaterial, espiritual, *que llegue hasta esa entraña ontológica inmaterial de las cosas materiales, dejando de lado las notas materiales que impiden su visibilidad o cognoscibilidad en acto.*

Tal obra de abstracción *de las notas materiales y de penetración hasta el ser es tarea de la inteligencia. El resultado de tal aprehensión abstractiva no es otro que el concepto.*

Y como quiera que la individuación —y con ella la existencia— en los seres materiales está vinculada a la materia *—que multiplica, sin modificar, las notas específicas del acto esencial o de la forma— la abstracción de tales notas en la aprehensión conceptual de la esencia trae aparejada la pérdida de la visión intuitiva de la riqueza de notas de lo individual existente concreto por parte de la inteligencia; la cual no llega al ser como tal*

sino empobreciéndolo con la abstracción de sus notas materiales individuantes existenciales. De aquí que el concepto sea real *en cuanto a la esencia aprehendida, pero no en cuanto al modo mismo* universal *de aprehenderla* —realismo moderado, *entre el nominalismo y el realismo exagerado*—.

Ni la intuición sensible ni el concepto, aislados, perciben el ser formalmente tal individual y concreto; porque aquélla capta la realidad existente, pero sin descubrir el ser, y éste aprehende el ser abstracto de la realidad individual existente.

Para llegar a esa aprehensión reintegradora de la unidad de la realidad, es preciso devolver el ser del concepto a la realidad existente de la intuición sensible, de donde fué tomada; operación que se realiza en el juicio. *Reintegrando el concepto en la realidad existente, en el juicio, la inteligencia aprehende a ésta como objeto, como ser trascendente a su propio ser inmanente* o sujeto, *y toma conciencia reflexivamente de esta dualidad real de* sujeto y objeto *trascendente, dada en la unidad de su propio acto intencional.*

En posesión del ser trascendente material, ahonda hasta descubrir su esencia hecha de materia o principio pasivo o indeterminado y de forma o principio activo determinante —hilemorfismo—.

A la luz de su modo de conocer, por experiencia e intelección conceptual y judicativa, el hombre llega a descubrir su propio ser de sujeto, *como un compuesto substancial también de materia y forma, pero de forma o alma espiritual; la cual junto con la materia ejerce su vida vegetativa inconsciente y la vida sensitiva imperfectamente consciente, y sola, en cuanto espiritual y con entera independencia directa y subjetiva de la materia —de la que únicamente depende de un modo indirecto en razón del objeto, que no puede alcanzar sin el ministerio de los sentidos— la vida perfectamente consciente intelectiva y volitiva libre* —espiritualismo moderado—.

Toda la realidad circundante y la propia es finita y contingente, *existente pero sin razón de ser en sí misma. En la raíz de tal finitud y contingencia, dando explicación de tales caracteres, se encuentra la composición real de esencia y existencia, como composición, común a todo ser que no es Dios, de potencia y acto: los seres del mundo y el ser del hombre son finitos y contingentes, porque son esencias que no son sino que tienen existencia en la limitación de sus notas esenciales* —finitud— *y gratuitamente o pudiéndola no tener* —contingencia—, doctrina del acto y la potencia—.

Ahora bien, este hecho de la existencia finita y contingente no tiene razón de ser sin la Existencia infinita y necesaria, sin la existencia del Ser o Esencia que existe a se, *es decir, que es la misma Existencia o Acto Puro, por cuya participación e influjo causal creador ha llegado a existir todo ser que no es Ella* —teísmo trascendente y creación—.

Por otra parte, toda la vida del hombre —y por ella todo su ser—, aparece jerárquicamente ordenada y encuentra razón de ser en su vida es-

pecífica; la cual, lejos de ser fin en sí misma, se constituye abierta hacia más allá de su inmanencia, teniendo su meta y último fin en el ser trascendente —como verdad y bien— y, en definitiva, en el Ser —Verdad y Bien— divino e infinito. El ser finito del hombre aparece proyectado y centrado en Dios como en su Bien trascendente final. Entre estos dos términos: del hombre tal cual es y del último Fin o Bien divino que debe alcanzar para la actualización o plenitud de su propio ser finito, se establece el camino de perfeccionamiento específicamente humano, las exigencias del Bien divino sobre la voluntad libre que la inteligencia aprehende y formula en la norma moral, a la que la libertad debe someterse para llevar a ser aquel deber-ser *normativo* —moral *fundada en la* esencia *y en el* último *trascendente* del hombre—.

Estos dos términos del hombre tal cual es en las diferentes zonas de su actividad —y a través de ella del ser— y de la Verdad, Bien y Belleza, que en definitiva se identifican en el Ser divino, señalan el término a quo *y el término* ad quem *del perfeccionamiento integral del hombre en sus diversos aspectos jerárquicamente subordinados, culminando en su actividad espiritual práctica y contemplativa, moral y religiosa* —cultura y humanismo integral—.

Realismo moderado, trascendencia ontológica, pluralismo e hilemorfismo cosmológico, hilemorfismo espiritualista antropológico, teísmo y trascendencia divina, orden ontológico jerárquico, heteronomismo moral absoluto y humanismo integral *son otras tantas consecuencias, lógicamente necesarias de la posición fundamental del* intelectualismo, *que integra en su seno la intuición empírica y el concepto.*

5. — *De este modo el intelectualismo realista, una vez en posesión del ser trascendente del mundo, conquista desde él el propio ser inmanente y el Ser trascendente de Dios, se posesiona de toda la realidad y descubre su esencia, con propiedad la del mundo corpóreo, y por analogía la de las cosas espirituales, sin excluir la del mismo Dios; y ubica a todos y cada uno de los seres en su justa situación ontológica, de acuerdo a su mayor o menor participación del ser o acto y menor intervención en su set del no-ser de la potencia limitante; a la vez que traza las líneas normativas a que ha de ajustarse la actividad libre —y bajo su imperio toda la actividad del hombre en sus diversas zonas y los objetos exteriores en cuanto a ésta sometidos— para lograr su perfeccionamiento ontológico en dirección y hasta alcanzar su plenitud.*

Dentro de esa realidad total el hombre es ubicado entre la trascendencia del Ser divino, por arriba, y la del ser material y viviente puramente vegetativo y sensitivo, por abajo. El hombre no es Dios —como quiere el monismo panteísta, que infecciona gran parte del pensamiento moderno—

pero tampoco es nada —como pretende el nihilismo existencialista actual—: es un ser finito y contingente, compuesto de existencia y esencia, la cual a su vez está compuesta de materia y espíritu substancialmente unidos. Entre la nada y Dios el hombre alcanza, por encima de la materia, el ápice del espíritu y se sitúa como un ser finito y contingente que necesariamente *se constituye en su esencia y* contingentemente *llega a tener, se conserva y aumenta la existencia por participación de la Existencia divina, Causa eficiente primera; y llega a su perfección o plenitud humana por participación del Bien divino, Causa final última.*

LA DIRECCION

VERDAD Y LIBERTAD

FUNDAMENTO ONTOLOGICO-ESPECULATIVO DEL ORDEN ETICO-PRACTICO

I

RELACIONES DE LA ACTIVIDAD TEORETICA Y PRACTICA

Primera actividad del espíritu: la inteligencia contemplativa del ser o verdad ontológica.

1. — Frente a la realidad propia y ajena el espíritu es capaz de asumir dos actitudes diferentes y hasta opuestas en su movimiento: de aprehensión del ser tal cual es, la una; la de modificación del mismo, la otra. Por la primera el ser penetra y modifica al espíritu; por la segunda éste penetra y modifica al ser.

En la primera el espíritu tiende a posesionarse inmaterialmente del ser que no es, es decir, a aprehenderlo como *ob-jectum* en el seno de su acto intencional, como ser trascendente dado en la propia inmanencia, sin modificarlo para nada en su existencia real. La acción del espíritu sólo intenta hacer posible la penetración en su propia inmanencia de la realidad trascendente que aquélla no es, de la única manera posible para dejarlo inmutado en su propio ser, vale decir, no de una manera física o de incorporación material, sino como término trascendente objetivo de una tensión intencional de sujeto y objeto, en que se realiza toda la actividad consciente.

La actuación del espíritu en este plano de *contemplación* o intelección —*intus-legere*— del ser, sólo tiene como finalidad poner en contacto la inteligibilidad o notas constitutivas del ser con el acto intelectivo o aprehensivo. De aquí que en el Ser infinito tal aprehensión se dé sin ninguna actividad distinta sobreañadida a su único Acto puro, en quien la inteligibilidad del ser y la intelección del cognoscente son real y formalmente lo mismo.

Semejante actividad contemplativa del espíritu, desinteresadamente or-

denada a la posesión del ser tal cual es, constituye el conocimiento de la verdad. El ser trascendente, como término del acto contemplativo del espíritu o, en otros términos, en cuanto inteligible o capaz de ser captado por la inteligencia, se identifica y constituye, en esa misma medida, la *verdad ontológica*.

El acto aprehensivo, por el cual el espíritu se posesiona de esta verdad ontológica, que con su inteligibilidad lo determina y actualiza en su acto de entender, constituye la *verdad lógica* propia del espíritu finito: la verdad ontológica *des-cubierta* y aprehendida en el acto de intelección.

Toda la perfección de esta actividad contemplativa —que se realiza imperfectamente en el conocimiento de los sentidos y perfectamente o con conciencia expresa en la inteligencia— está en la aprehensión del ser como es, en el enriquecimiento del espíritu mediante la posesión del ser trascendente, tal cual es. Cualquier modificación introducida en éste desnaturalizaría tal acto perfectivo del espíritu, y la contemplación del ser dejaría de ser conquista de la realidad para trocarse en ilusión de la misma. Cuando la inteligencia, en lugar de ajustarse a la inteligibilidad del ser, tal cual éste se manifiesta —*evidencia de la verdad ontológica*— a lo que el ser le dice de sí mismo, y se precipita temerariamente afirmando ver la verdad o ser que realmente el ser no manifiesta y no es, cae en el *error*. Por eso, el error no existe nunca en el ser, que es esencialmente verdadero o verdad ontológica en la medida de su ser. A lo más puede decirse que *ocasionalmente* es erróneo en cuanto, por su semejanza con otro ser, da pie a que la inteligencia los confunda y afirme del uno lo que en realidad es del otro. El error sólo puede existir en la inteligencia, y no en el concepto simplemente aprehendente de la verdad ontológica, sino en la inteligencia que atribuye o remueve —afirma o niega —del ser lo que a éste no le pertenece o pertenece, respectivamente. El error no puede estar, pues, en el *concepto*, sino únicamente en el *juicio*.

Pero también sólo en el juicio cabe la verdad lógica estrictamente tal: la aprehensión consciente o formal del ser o verdad ontológica; pues sólo el juicio atribuye y ve que tal nota, real o constitutiva, conviene o no a una determinada realidad concreta.

Lo que conviene subrayar aquí es que la actividad contemplativa no tiene otro fin que la conquista del ser, la pura posesión de la verdad ontológica. El término de tal actividad es la verdad y nada más que la verdad. La verdad buscada no es un *medio* para un fin ulterior. En otros términos, la actividad espiritual de la inteligencia, que de sí es sólo aprehensiva o contemplativa del ser, no está *sometida* o mediatizada al orden práctico o de la acción, que constituye la segunda actitud del espíritu frente al ser y cuya raíz originaria es la voluntad.

Segunda actividad del espíritu: la voluntad práctica o modificadora del ser real.

2. — Frente al ser, el espíritu finito no sólo es capaz de aprehenderlo o incorporarlo inmaterialmente a su acto intelectivo, sino también de modificarlo para hacerlo servir al bien.

Tal la actividad *práctica*, por la que el hombre busca el bien ya de su propia actividad y, por ésta, la de su propio ser —*actividad moral*— ya de las cosas exteriores a él —*actividad técnico-artística*— para hacerlas servir, en última instancia, a su propio bien. Para lograr tal bien o perfección en sí y fuera de sí, la actividad práctica actúa y modifica la propia actividad y el ser de las cosas exteriores. Al revés de la actividad contemplativa, cuya raíz está en la inteligencia, la actividad práctica, que emerge de la voluntad libre, se dirige no al ser sino al *deber-ser*, no a aprehender lo que ya es y como es, sino a modificarlo para conferirle la perfección que aún no es, a hacer llegar a ser lo que en él aún no es pero debe ser, a acrecentarlo ontológicamente de acuerdo a las exigencias de su fin o bien definitivo.

Semejante actividad práctica supone y se apoya en la actividad contemplativa: supone la aprehensión del ser —propio y ajeno— tal cual es, y la de su fin, en cuya posesión alcanza su perfección o bien o un determinado bien. Pero ella no se detiene ni se constituye por esta doble aprehensión, sino que en la luz de esta contemplación del ser del sujeto y del bien trascendente que le corresponde, descubre las exigencias ontológicas de éste sobre aquel, que formula como norma moral o regla técnico-artística de acción —actividad especulativa-práctica de la inteligencia— para luego, bajo su imposición, llevar a cabo realmente el bien o perfección en el ser propio y ajeno, hacer llegar efectivamente a ser lo que la inteligencia práctica o normativa formula que debe ser.

Conviene subrayar que en el orden del espíritu —y proporcionalmente en el de la actividad inferior sensible y material— la actuación de la actividad práctica de la voluntad, de la *libertad*, no tiene sentido sino como dirigida hacia la conquista de un determinado bien o fin trascendente —ser en cuanto apetecible o capaz de actuar o perfeccionar la propia voluntad— presente y provocando y dirigiendo tal actuación mediante la actividad contemplativa de la inteligencia. Vale decir, que una pura practicidad o facticidad desvinculada enteramente del orden especulativo o intelectivo no es posible ni siquiera tiene sentido: se diluye en lo inasible y en el absurdo. Tal afirmación equivaldría a sostener una prosecución de nada, un desplazamiento sin ninguna dirección, un desplazamiento sin desplazamiento posible. En última instancia, la afirmación —contradictoria, por lo demás, pues se hace mediante una actividad intelectiva que pretende sumergir toda actividad

intelectiva en un puro activismo irracional o a-racional— del practicismo total, como se ve, envuelve y se reduce a la negación del principio de causalidad final. Ahora bien, tal principio es tanto o más analítico que el mismo de causalidad eficiente. En efecto, sin fin o bien no habría razón de ser de la dirección de la causalidad eficiente, a que se reduce en sí misma la actividad práctica.

Y como el fin o bien no actúa sino en cuanto es conocido, es decir, sino desde la inteligencia —pues su acción no es física o eficiente y en muchos casos anterior a su existencia real— síguese que sin actuación de la inteligencia, no es posible actuación alguna. Esto que vale para la actividad irracional y aún puramente inconsciente de la materia, que implica, por eso, una Inteligencia trascendente ordenadora de la misma; vale también e inmediatamente para la actividad práctica del propio espíritu humano, para la *libertad*, incapaz de actuar si no es bajo la dirección de la inteligencia, que la penetra e informa hasta convertirla en un verdadero juicio práctico: "quiere esto o aquello", etc.

Fundamento metafísico-intelectivo de la libertad, como realización de la actividad práctica.

3. — Esto se verá aún mejor, si nos detenemos brevemente a analizar la raíz o fundamento metafísico de la libertad.

Frente al bien en sí o felicidad —el ser en sí, en cuanto apetecible o capaz de perfeccionar al apetente— la voluntad o principio espiritual de actividad práctica no es libre, al menos con libertad de especificación. La voluntad puede apetecer y organizar la prosecución de cualquier bien, de éste o de aquél, pero no puede dejar de apetecerlo bajo la noción de bien, de bien en sí. Mas aún, el motivo que en todos sus objetos o bienes determinados ella puede libremente elegir, es siempre este bien o felicidad que descubre en todos ellos. La voluntad está así como entubada dentro de este objeto suyo formal especificante, sin poder transgredir los límites y medidas del mismo; y su misma elección *libre* frente a los determinados bienes se efectúa siempre dentro de esta órbita *necesaria* del bien en sí; mas aún, no tiene sentido sin este fin o bien necesario.

En efecto, porque el bien finito realiza en cierta medida la razón de bien, la voluntad es capaz de apetecerlo; pero porque lo realiza sólo con limitación, cercenado por la ausencia del bien ulterior o, en otros términos, porque nunca alcanza a realizar plenamente el bien en sí, su objeto formal, la voluntad puede abstenerse de quererlo y aún rechazarlo y odiarlo en cuanto malo. Y como quiera que el Bien divino, el único Bien que realiza en verdad el bien en sí y cuya posesión plena confiere la felicidad, no es aprehen-

dido por el hombre en su vida mortal, sino sólo por *analogía* a través de los seres finitos y materiales, es decir, de un modo finito e imperfecto, síguese que aun frente a Dios el hombre es libre para amarlo o no. Vale decir, que puesto que ningún bien concreto se presenta inmediata y claramente realizando el bien en sí, frente a todo bien determinado, sin excluir a Dios, el hombre es libre, aunque esté obligado o *deba* amar a Dios y otros determinados bienes. (Nos estamos refiriendo a la libertad psicológica y no a la libertad moral).

La *libertad*, pues, se fundamenta y surge de la *necesidad* con que la voluntad está determinada frente a su objeto formal especificante: el bien en sí o felicidad, que ningún bien finito concreto ni el mismo Bien infinito, por el modo finito con que se lo aprehende, es capaz de adecuar o realizar.

El fundamento de la libertad reside, pues, en el *juicio de indiferencia* con que la inteligencia aprehende los bienes concretos: como capaces de ser apetecidos en cuanto bienes, y como capaces de ser rechazados en cuanto realización finita o finitamente aprehendidos. Y tal fundamento intelectivo inmediato de la libertad está determinado por la finitud de la realidad objetiva o por el modo finito de su aprehensión. Pero tal fundamento ontológico intelectivo no provocaría la reacción libre del querer, si éste no estuviese ya de antemano especificado, como por su objeto formal, por el bien en sí, que desborda infinitamente todos los objetos materiales o bienes concretos. Y así como la apetibilidad o bondad infinita del bien en sí, agota la capacidad apetente de la voluntad sin dejarle posibilidad de querer otro objeto fuera de él, la bondad o apetibilidad del bien concreto, finito en sí mismo o por el modo imperfecto de ser aprehendido por la inteligencia —el caso del Bien divino en el *homo viator*— no adecúa la capacidad infinita del querer de la voluntad, que lo rebasa infinitamente, y constituye por eso, el fundamento intrínseco último de la libertad: la voluntad es libre, porque su poder de querer desborda infinitamente toda bondad o apetibilidad de los bienes concretos.

Si se lo observa bien, el caso de la libertad o contingencia de la actuación de nuestra voluntad no es más que una aplicación del principio analítico platónico-aristotélico, puesto en relieve en toda su pureza y significación metafísica por Santo Tomás, de que lo finito no se explica sin lo Infinito, la potencia sin el Acto puro, lo contingente y libre sin lo Necesario.

Dependencia de la actividad práctico-libre respecto a la especulativa de la inteligencia.

4. — Pero lo que importa subrayar aquí es que toda la actividad práctica en su doble dirección de *obrar* y de *hacer*, que tiene su origen en el modo de ser de la voluntad —como prosecución del bien ausente y goce del bien presente y nunca como posesión del mismo— se constituye a la manera de

actuación sobre el bien o ser en cuanto apetecible, y que la presencia consciente del bien —del bien en sí o de los bienes determinados— para que actúen sobre la voluntad en su doble aspecto necesario y libre, sólo es posible mediante la actividad de la inteligencia. La libertad o, con más precisión, la voluntad libre, se actualiza siempre como prosecución de un bien o ser apetecible ausente o goce de un bien poseído o presente, pero en ambos casos aprehendidos por la inteligencia. Tal prosecución se dirige a la *existencialización* de ese bien, como perfección o acto que colme su apetito. Para ello tiende a posesionarse de ese bien ya existente —*bonum acquirendum*— o a realizarlo si aún no existe —*bonum efficiendum*—. En ambos casos la actividad práctico-libre no se lleva a cabo sin modificación del ser, previamente aprehendido como es en sí como verdad, y como bien o ser apetecible o actualizante del apetito.

Interpenetración jerárquica de la actividad especulativa y práctica y supremacía de aquélla sobre ésta.

5. — La actividad espiritual se realiza, pues, en dos momentos opuestos complementarios, comparables a la inspiración y a la expiración, y que incluso se interpenetran en la compleja realidad psíquica. Uno, por el cual el ser trascendente real —en acto o en posibilidad— penetra en el espíritu, lo actúa y modifica enriqueciéndolo con su verdad —momento de la *inteligencia contemplativa*—; el otro, por el cual el espíritu actualizado y en posesión inmaterial u objetiva del ser o verdad ontológica, toma posición y actúa libremente sobre él, lo modifica e imprime en él su impronta espiritual para someterlo a sí y reducirlo a bien suyo en acto —momento de la *voluntad práctica*—.

En el momento especulativo o de la inteligencia es el *ser quien penetra, se imprime y modifica al espíritu;* en el momento práctico es el *espíritu quien se imprime y modifica al ser.*

Estas dos actividades del espíritu se encuentran íntima y jerárquicamente unidas y compenetradas con la supremacía de la contemplativa sobre la práctica.

Hay, en primer lugar, un mutuo influjo, pero que en su origen primero arranca de la actividad especulativa. Al conocimiento o aprehensión objetiva del ser sigue el amor y el apetito del mismo. A su vez el amor de un bien —o el odio de un mal— aplica a la inteligencia a la consideración de su objeto con el consiguiente incremento de aquél.

Más aún, el acto práctico de la voluntad no se realiza sin la intervención y penetración en él del juicio intelectivo; hasta tal punto que la elección libre no es sino un juicio intelectivo hecho eficaz por la decisión de

la voluntad, o una decisión volitiva que logra sentido, forma realizante por el juicio intelectivo. En efecto, según lo dicho, la actividad intelectiva es de sí siempre necesaria como contemplación, pero de sí carece de eficacia o practicidad para modificar al ser. Por el contrario, la voluntad o apetito espiritual y libre es esencialmente práctico o modificador del ser para convertirlo en bien o acto del propio ser; pero de sí incapaz de aprehenderlo para efectuar tal modificación. Es preciso la conjunción mutuamente causante de la contemplación aprehensiva del ser, de la inteligencia, y de la acción práctica modificante del mismo, de la voluntad, para que se dé el acto electivo o práctico-libre, que es, por eso, un juicio intelectivo por su *forma*, que le confiere sentido y dirección *objetiva*, y un acto volitivo por su *materia*, que le confiere contenido y eficacia práctica hacia el *fin*.

Para que esta mutua compenetración de los actos intelectivo y volitivo en el acto de elección libre se logre de una manera habitual de acuerdo a las exigencias del último fin del hombre, es decir, para que resulte *habitualmente buena* por su conformidad con la norma moral, se requiere también la acción conjunta y compenetrada de las *virtudes morales* de *templanza, fortaleza y justicia*, que perfeccionen la voluntad inclinándola de un modo permanente al bien específicamente humano con un dominio constante sobre las pasiones concupiscibles e irascibles, y de la *virtud intelectual de la prudencia*, que perfecciona la inteligencia para aplicar de un modo racional o humano, es decir, en la "justa medida" y de una manera habitual aquella voluntad inclinada al bien por las virtudes morales (1).

Sin embargo, si analizamos con detención el modo de ser de ambas actividades del espíritu, veremos que la actividad práctica —la moral, ante todo, con la técnico-artística a ella subordinada— están ordenadas, en definitiva, a la actividad contemplativa, como a su meta o bien definitivo. En efecto, la actividad práctica se ordena a la consecución de un bien no poseído, o goza con la presencia del mismo una vez alcanzado. En el primer caso, se constituye como un *medio* para un fin que ella no alcanza por sí misma: en el segundo, como un efecto de dicha posesión del bien. La aprehensión del ser se logra por vía intelectiva o contemplativa. El acto de intelección es esencialmente aprehensivo del ser trascendente. A él, pues, como a fin se ordena y subordina toda la actividad práctico-libre de la voluntad, como *medio* para alcanzarlo; o, una vez alcanzado en él, el bien, de él, como de su causa, procede como *efecto* el goce de la voluntad en el bien poseído.

Y como quiera que toda la actividad práctico-libre moral o de prosecución del bien específicamente humano —con la actividad técnico-artística o

---

(1) Cfr. Para mayor abundamiento del tema, OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, Cap. X, 2a. Ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Madrid, 1951.

de prosecución del bien en las cosas exteriores a esta misma actividad libre del hombre, subordinada, en definitiva, a aquélla, es decir, al bien del hombre— aparece como un inmenso esfuerzo por alcanzar la meta definitiva del Bien infinito, divino. Unico Bien capaz de actualizar el apetito de felicidad de la voluntad mediante una aprehensión perfecta del mismo por vía de contemplación intelectiva, en cuya posesión el espíritu humano logra su total actualización o plenitud ontológica con la consiguiente pérdida o cese de su libertad: todo el orden práctico-moral o de prosecusión de este supremo bien aparece como un *medio transitorio* para lograr el *fin* de la contemplación o aprehensión beatificante del Bien infinito. Una vez alcanzada la posesión definitiva de este Bien divino por vía intelectiva, de la actividad volitiva sólo restará el goce amoroso del Ser o Bien poseído: *el gaudium de Veritate*, que dice San Agustín; pero habrá cesado toda apetencia, toda búsqueda azarosa libre moral de ese bien, ya alcanzado para siempre, la libertad, alcanzado su fin, cesará.

Se ve de este modo cómo el Fin o Bien trascendente supremo del hombre con la consiguiente plenitud o actualización de su vida espiritual específica se alcanza en el ápice de la *contemplación* y de la vida de la inteligencia. Y a la luz de esa cima suprema de la vida espiritual inmortal del hombre, como fin suyo supremo, se logra esclarecer en toda su significación y trascendencia eterna el ejercicio práctico-moral de nuestra libertad en la vida del tiempo.

II

IMPOSIBILIDAD DE UNA ACTIVIDAD PURAMENTE PRACTICA

Confusión y reducción de las dos actividades, especulativa y práctica, a pura practicidad en el inmanentismo idealista y existencialista.

6. — Como se ve, este doble movimiento o prosecución del espíritu, jerárquicamente organizado: de la actividad práctico-moral libre con la tecnico-artística a ésta subordinada, que se ordena toda ella, como a su fin definitivo, a la actividad contemplativa de la verdad, de la inteligencia, se funda en un *realismo intelectualista*, que da explicación de tal estructura de la vida espiritual humana desde el ser trascendente que la determina, como verdad y bien y, en última instancia, como Verdad y Bien divinos.

Frente a esa concepción orgánica, que confiere fundamento ontológico trascendente, absoluto y divino a la vida espiritual del hombre en su doble actividad de contemplación intelectiva y de acción práctica libre y moral, el existencialismo contemporáneo confunde e identifica estas dos actividades del

espíritu o, mejor, pretende reducirlas a practicidad o facticidad, más aún, quiere reducir a ésta el mismo ser de la existencia humana.

La raíz inmediata de tal confusión y reducción está precisamente en su anti-intelectualismo o *irracionalismo*, que priva a la vida del espíritu de su sostén ontológico trascendente y divino.

En efecto, negado el valor de la inteligencia —o por lo menos dejada metodológicamente de lado— desaparece su objeto, la *esencia*. El ser trascendente del mundo —y *a fortiori* el de Dios— y el inmanente del hombre quedan vaciados de sus constitutivos esenciales inteligibles, reducidos a realidades opacas y sin sentido, ininteligibles e inasibles, por ende, por la inteligencia, y no son ya en sí sino sólo en el acto existencial del hombre, en el que se dan porque sí y absurdamente. El mundo — y *a fortiori* Dios— no es una realidad o esencia existente más allá de nosotros, ni nosotros un yo o esencia humana existente. Sin la actividad intelectiva, única capaz de captar el ser desde su esencia o substancia en sí, trascendente al propio acto aprehensivo de la inteligencia, sólo es el ser del acto o actividad —*ex-sistencia* o éxodo desde la nada y para la nada, que tampoco llega a ser nunca algo en sí— en la que el hombre y el mundo se dan simultáneamente, vaciados de todo contenido o esencia absoluta. El mundo y el yo sólo son como fenómenos, pero no como fenómenos objetivos —a la manera como los concibe el empirismo de Berkeley o Hume o el positivismo de Comte o de Spencer: *esse est percipi*— sino simplemente como fenómenos absurdos, inasibles por vía intelectiva e irrepresentables.

Pero si todo el ser queda encerrado y reducido a pura *ex-sistencia*, si toda la realidad no es sino un puro éxodo de la nada, vaciado de toda esencia o realidad en sí, un puro esfuerzo o pro-yecto para emerger de la nada sin llegar a realizar o actualizar nada, y si tal *ex-sistencia* a su vez "funda" el mundo y los valores, se ve entonces cómo toda la actividad humana o, más preciso aún, todo el ser del hombre y del mundo, todos los valores y todo el ser en general, no son sino en y por la *ex-sistencia* humana, todo queda reducido a un puro devenir, a un "quehacer" o actividad auto-creadora, a pura *practicidad* o *facticidad*. El ser del hombre —y en él que lo "funda", también el del mundo de los valores o de toda realidad— queda reducido a una trama irracional, destituída de toda esencia inteligible, a una pura actividad autodeterminadora de sí, sólo asible por el mismo acto que la constituye, por la intuición irracional identificada con la autocreación existencial.

En verdad, el existencialismo es el término de un proceso de antropocentrismo iniciado por la Filosofía y la cultura modernas. En lugar de centrarse la vida espiritual en el ser trascendente, en Dios, en definitiva, se la centra en sí misma haciendo depender toda la realidad de la propia inmanencia. El racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume, el criticis-

mo de Kant con su "revolución copérnica" y el idealismo trascendental de Hegel señalan los puntos culminantes de este sometimiento y absorción del ser por la actividad del hombre, hasta desembocar en el existencialismo actual, que agrava este subjetivismo trascendental con el irracionalismo, que acaba vaciando y aniquilando la misma inmanencia existencial. Diluyendo el ser trascendente en actividad inmanente, el orden teórico o de la contemplación pierde todo sentido, ya que todo es *creación* trascendental —racional o irracional— todo es *praxis*. De aquí que los escritos de los idealistas y existencialistas constituyen más una creación artística que una obra de rigor teorético, sin ajuste a las exigencias de la verdad trascendente.

Consiguiente reducción de la verdad a la libertad e inmanentismo y amoralismo en el existencialismo.

7. — Una vez alcanzada esta posición de inmanencia absoluta trascedental —de tipo racional, como la del idealismo ,o de tipo irracional como la del existencialismo— la verdad deja de ser el ser trascendente contemplado tal cual es en sí para convertirse en el término inmanente de una creación libre o actividad subjetiva, la *teóresis* queda identificada con la *praxis*, y el término creado con la misma actividad creadora: *la verdad se confunde con la libertad*.

Desde entonces todo es *libertad*. En efecto, ya hemos dicho que para el existencialismo todo el ser queda reducido a *ex-sistencia* —inmanencia trascedental de tipo irracional— y esta ex-sistencia a pura *libertad* o autocreación libre. La verdad y el bien, el orden del ser y del deber-ser con la norma moral consiguiente dejan de ser término trascendente para convertirse en término inmanente de una actividad libre creadora, de una pura *libertad*. La verdad y el bien pierden todo valor absoluto y universal, para transformarse en factura arbitraria y sin sentido de la pura practicidad o libertad, sin fin ni normas ni nada fuera de ella misma. Sólo una pura libertad abandonada a sí misma. Por eso mismo los bienes y valores y la moral quedan privados de todo valor absoluto y directivo de la libertad, ya que son producto y creaturas de la propia libertad, que a su arbitrio les confiere o priva de vigencia. Como la inteligencia ha dejado de estar determinada por la verdad ontológica del ser trascendente, del mismo modo la voluntad ha dejado de estar gobernada por el bien y la norma absoluta, se ha vuelto independiente de ella: inteligencia y voluntad, contemplación y acción se confunden en una única actividad creadora o práctica, de la que dependen y en que son como términos de su creación los valores y normas. El idealismo y su correlativo autonomismo moral, ambos hijos del antropocentrismo inmanentista y creadores del mundo y de las normas a la manera

de *objetos*, en la propia subjetividad trascendental, han sido llevados hasta sus últimas consecuencias, para acabar confundidos e identificados en una *practicidad* o *libertad* ciega y sin sentido, ininteligible y hasta absurda. La verdad y el bien, el mundo y la moral no tienen más valor que el de la propia e individual arbitrariedad y de una pura libertad, anárquica y sin determinación alguna, abandonada exclusivamente a sí misma, a su entera, irracional y antojadiza auto-determinación.

Desde entonces no sólo desaparece la línea divisoria entre lo teorético y lo práctico, sino que la verdad y el bien, la metafísica y la ética pierden todo auténtico sentido, sumergidas en la pura y arbitraria practicidad o libertad. Verdad y norma moral dependen exclusivamente de la propia elección existencial. Cada uno se la hace o deshace como y cuando quiere. Tal la moral sin normas, de pura creación arbitraria del existencialismo, que cada uno se elige en cada "situación". Un bien y una norma establecida porque sí por la propia libertad. Tal verdad y tal bien sólo *equívocamente* pueden mantener ese nombre, ya que no conservan más valor que el que le confiere una elección irracional, una pura y absurda practicidad o libertad.

Absurdo de una pura practicidad.

8. — Mas la verdad es que el existencialismo no sólo arruina y suprime la realidad trascendente, el orden especulativo o de la contemplación y con él el de la moral de valor absoluto, sino que, consiguientemente y paradojalmente también el de la acción o actividad puramente práctica. ¿Qué es, en efecto, una pura practicidad sin un objeto que le dé sentido y dirección y consistencia de tal, por una parte, y sin una esencia, sin un sujeto a quien pertenezca, por otra? Sin el término de llegada —el ser o bien trascendente— y sin el punto de partida —el sujeto o esencia actuante— la actividad práctica se diluye en lo impensable, en el absurdo, que es lo mismo que decir en la imposibilidad de ser, *en la nada*. Lo práctico no puede darse como pura practicidad, sino como actividad o acto de un ser o esencia pensante que lo causa y lo sustenta, y en dirección a un bien o ser trascendente que lo encauce y constituya como tal determinada actividad. No existe la pura practicidad —como tampoco existe la pura temporalidad e historicidad— sino esta o aquélla precisa actividad práctica, que se constituye tal por el sujeto y el fin que la causan. ¿Qué sería un simple hacer de nadie y que no tiene una meta, *algo* qué hacer, fuera del hacer mismo? Tal actividad ha perdido todo sentido y se sumerge en lo ininteligible del absurdo.

Como todo empirismo, el existencialismo no sólo no alcanza el plano estrictamente metafísico de la realidad esencial en sí, trascendente e inmanente —que como inmaterial que es. sólo es visible y aprehensible con

los ojos espirituales de la inteligencia— hundiendo aquella esencia absoluta en lo puramente accidental-fenoménico o relativo del sujeto, sino que, agravándolo con el irracionalismo, diluye y hunde toda objetividad o cognoscibilidad, aún puramente fenoménica, en la absurda practicidad o facticidad de *nadie* y para *nada*.

Pero en rigor, lo que queda no es la pura actividad autocreadora, la pura practicidad: desde que ella está vaciada de toda esencia y destituída de todo término que la especifique y ponga en una determinada categoría de acción, resulta inasible, y queda diluída en la nada del absurdo. Y lo absurdo es lo que no sólo no es, sino que además no puede ser: es la *nada más radical*.

De hecho ya Heiggeder pretende dar razón metodológica de este ser fáctico de la *ex-sistencia* por la nada en el comienzo, en el término y en el decurso de la misma. Pero sobre todo es Sartre quien, después de reducir la existencia a pura *libertad*, pretende fundamentar a ésta en la *nada*. La ex-sistencia o libertad está engendrada por la *nada* que corroe al ser. La libertad es un ser que *no es*, que quiere hacerse, es nada de ser o determinación. Si la libertad fuese un ser, ya poseería alguna determinación y dejaría de ser absoluta libertad. De aquí que ella sea ausencia de toda determinación o ser: *nada*.

Naturalmente que si el ser del hombre es pura *ex-sistencia* desesencializada o libertad autocreadora y ésta no es más que *nada*, lógicamente no sólo la esencia sino todo el ser de la existencia se derrumba y aniquila, y el existencialismo es, en definitiva, un *nihilismo;* y el deber-ser, privado de todo soporte de ser inmanente y de todo ser o fin trascendente, se diluye también en la *nada*.

Se llega a ver, pues, que el método fenomenológico existencial, que niega el valor o prescinde de la inteligencia, no sólo hace naufragar en la nada las esencias y el ser trascendente, es decir, el mundo de la actividad contemplativa de la Sabiduría metafísica, y con él los bienes o valores y normas absolutas, es decir, el mundo de la Moral con el del Arte y de la Técnica a él subordinado, sino que, el ser del hombre reducido a ex-sistencia destituída de esencia, a pura practicidad o libertad autocreadora, no puede subsistir y lógicamente se hunde en la nada. Paradojalmente la determinación de la actividad especulativa en favor de la práctica y la absorción de todo el ser inmanente del hombre a pura practicidad, lejos de conducir a la exaltación de la *praxis*, por una lógica interna conduce a la destrucción de la misma actividad práctica y al naufragio total de la libertad en la nada. Conclusión paradojal, que se esclarece mucho mejor en la luz de la doctrina antes expuesta (n. 5): que toda la vida, práctica en su aspecto técnico artístico y en su aspecto moral, se constituye como medio para el hombre que aún no ha llegado a la posesión de su Bien o Fin supremo in-

finito —para el *homo viator procul a Patria—;* y que, por ende, sin la vida contemplativa centrada en la verdad ontológica, por la que el hombre alcanza su *Fin* supremo y beatitud en la eternidad y comienza a perfeccionarse en la vida del tiempo, carece de sentido y se destruye en su misma esencia de actividad práctica.

Por lo demás, esta afirmación de que la actividad práctica no puede constituirse ni fundamentarse sin el ser o esencia sustancial permanente, tanto trascendente —fin o *bien*— como inmanente —*sujeto*— y que éste no puede ser aprehendido sino por vía intelectiva o de contemplación y que, consiguientemente, la actividad práctica presupone y se apoya sobre la especulativa, no es sino una aplicación del principio analítico fundamental de la Metafísica, de la supremacía del acto sobre la potencia, del ser sobre el devenir, de la substancia sobre el accidente, de lo perfecto sobre lo imperfecto, y que implica una supremacía de lo especulativo sobre lo práctico, de la contemplación sobre la acción, de la inteligencia sobre la voluntad, de la *verdad* sobre la *libertad*.

Evocando un pasaje célebre en que San Agustín comenta el texto evangélico referente a Marta y María, podemos decir que "ahora", en el tiempo, permanece la actividad práctica, la libertad, el obrar moral con el hacer técnico-artístico del quehacer cotidiano; pero que en la vida definitiva de la eternidad, el espíritu alcanza su Bien divino y con El la plenitud ontológica y su consiguiente beatitud por la contemplación de la Verdad. La vida de la acción de Marta es sólo el medio necesario, que en el tiempo nos dispone y nos conduce a nuestra vida definitiva de contemplación, de María, como a nuestro último *Fin*.

OCTAVIO NICOLAS DERISI
Director del Instituto de Filosofía
y Catedrático en la Facultad de
Humanidades y en el Seminario Mayor
de Eva Perón.

LAS CONCEPCIONES ACERCA DE LA CIENCIA Y LA NECESIDAD DE SU COHERENTE INTEGRACION

Resulta evidente para quien asiste al panorama que hoy presenta el ámbito de la ciencia que ésta se concreta en un sentido cuya dirección es presentarse a sí misma como simplemente centrada alrededor de algo objetivo. que haga su unidad, y sin que le preocupen mayormente sus propios caracteres intrínsecos, a excepción hecha, sin embargo del de generalidad.

Una ciencia es hoy, sobre todo, "un conjunto de conocimientos", y, le añade Andrés Lalande, en su "Vocabulaire technique et critique de la Philosophie" (Art. "Science", D), un conjunto de "investigaciones" que poseen un "grado suficiente" de unidad, de generalidad, siendo, asimismo, capaces tales conocimientos e investigaciones o búsquedas, de "llevar a los hombres que a ellos se consagran a conclusiones concordantes, las cuales no resultan ni de convenciones arbitrarias, ni de gustos o de intereses individuales que les son comunes, sino de relaciones objetivas que se descubren gradualmente, y que se confirman por métodos de verificación definidos".

Esta presentación del sentido generalmente actual de la ciencia diseña muy bien sus líneas fundamentales de latitud.

Tal sentido encierra, primeramente, un elemento o aspecto objetivo, que como hemos expresado, hace la unidad de la ciencia. Esta es ante todo o encierra en sí, una zona de conocimiento intelectual, compuesta de una cierta y prudencial cantidad de saber adquirido y de un número creciente de investigaciones tendientes al incremento de tal saber, zona centrada, evidentemente, alrededor de un determinado tipo o modo de hechos, cuyas "relaciones objetivas" se estudian.

Pero no sólo se considera este elemento objetivo. También se pone de manifiesto otro de carácter subjetivo aunque, es cierto, débilmente insinuado. Se trata, igualmente, en materia de ciencia, de "conclusiones" generales, no necesariamente uniformes, sino sólo "concordantes" en los hombres que a la ciencia se dedican. Tal concordancia viene obtenida no por la mera convención de arbitrios, ni por el gusto ni por intereses comunes, sino por las "rela-

ciones objetivas", que son, indudablemente, la manifestación primordial de la aptitud de esa zona de conocimiento intelectual para producir en aquéllos esa concordancia.

Vale decir, que si bien es cierto que nos hallamos en presencia de "conclusiones" (lo que supone un conjunto "básico" de conocimientos) objetivamente fundadas, por lo que son "concordantes", no por ello se echa del todo en olvido este aspecto cualitativamente subjetivo de la "concordancia", que corre al par del otro de la "generalidad" del saber científico.

Pero es manifiesto que se otorga en la definición de la ciencia mayor y principal importancia al carácter de conjunto de conocimientos e investigaciones cuyo "suficiente grado" de unidad se obtiene necesariamente por la unidad objetiva.

Queda ésto en cierto modo corroborado por el aspecto del instrumento elaborador de la ciencia: la metodicidad. Las "conclusiones concordantes" se elaboran paulatinamente es cierto, como resultado del gradual descubrimiento de las relaciones objetivas, pero su construcción misma se realiza sobre la base de éstas y se obtiene mediante una fiscalización metódica bien precisa, lo que equivale a ponernos frente a un cotejo constante con la experiencia-objeto.

Es indudable, entonces, que siendo éste el concepto generalmente aceptado hoy de la ciencia, la historia de ese mismo concepto en su acaecer desde la antigüedad, nos pone en presencia de un doble movimiento que incide sobre la manera de comprender a aquélla.

Tal movimiento doble importa por un lado una ampliación, y por otro una restricción: ampliación y restricción que van encaminadas a configurar modernamente la noción de ciencia.

En efecto, acabamos de ver, que ésta se caracteriza como conjunto de investigaciones y conocimientos centrados y unificados alrededor de un objeto. Pero en cuanto al grado de posesión por la mente, de este objeto, nada se dice. Es que, precisamente, el movimiento ampliatorio, como lo hemos calificado, ha tenido por efecto agrupar en torno al objeto de ciencia todo cuanto a él se refiera o tienda, sin hacer discriminaciones sobre lo que llamaríamos intensidad posesoria de aquel objeto.

Se insiste, sí, sobre un movimiento de posesión gradual, y con ello sobre la actual provisionalidad del conocimiento científico, pero no se requiere en ningún momento la posesión perfecta como tal.

Por otra parte, así como el movimiento de ampliación ha incidido sobre lo que debe entenderse por conocimiento científico, el inverso movimiento de restricción ha incidido sobre lo que puede ser objeto de ciencia. Frente a la amplia concepción de otros tiempos en que toda disciplina intelectual, incluso la Filosofía, era mirada como "ciencia", hoy sólo lo es la que se vuelca al estudio del mundo fenoménico o al de la cantidad y sus derivaciones.

Basta echar una mirada al concepto de ciencia en otras épocas para convencerse de la existencia de este doble movimiento señalado y percatarse de sus alcances.

No pretendemos por cierto realizar aquí la historia de la noción de ciencia. Por ello, nos remitiremos al concepto aristotélico, el cual, sin embargo, estimamos como expresión de lo que hasta muy entrados los tiempos modernos se tuvo indiscutiblemente por "ciencia". Y decimos "aristotélico" más que "de Aristóteles" porque deseamos señalar antes que un pensamiento individual, toda una concepción, que se encamina, aun históricamente, en un solo sentido, centrado sobre el pensamiento del autor del "Organon".

Aristóteles en su conocido pasaje de los Segundos Analíticos (71 b 9, I, cap. 2), nos manifiesta que "juzgamos hallarnos en posesión de la ciencia por modo absoluto, y no a la manera de los sofistas, de modo puramente accidental, cuando estimamos que conocemos la causa por la cual la cosa es, que esta causa es la de la cosa, y además, que no es posible que la cosa sea de otra manera".

Habla aquí el Estagirita, como es sabido, de la ciencia perfecta: la posesión perfecta del objeto, la cual se da, indudablemente, en una acabada reducción del objeto a sus principios o causas. Reducción que para llegar a la categoría de ciencia ha de revestir ciertos caracteres. En primer lugar, su perfección misma, que consiste en asir la cosa, objeto de ciencia, en la aprehensión de aquéllo por lo cual la cosa existe o deviene, o bien se conoce, vale decir, en su causalidad ontológica o bien cognoscitiva.

En segundo lugar, la "actualidad" del conocimiento, es decir, la visión de la dependencia misma del objeto como existente, respecto de lo que se proclama su causa. En otros términos, la *aplicación* de este principio causal al objeto mirado como efecto de él: "Estimamos, dice Aristóteles, que esta causa *es* la de la cosa" (ὅτι ἐκείνου πράγματος αἰτία ἐστί). No basta, pues, la consideración de la pura virtualidad de la causa, entre otras razones porque ello no tendría sentido epistemológico.

Por último, la reducción científica del objeto ha de importar la aprehensión de éste en su "necesidad" y en su "universalidad". Tal requisito completa, como el más importante, aquellos caracteres. La cosa objeto de ciencia al ser reducida a sus causas ha de ser conocida por razón de éstas, vale decir, estudiada contemplando *sus* causas, lo cual importa expresar que al ver la causa en su aplicación a la cosa, contempla en su modo "necesario" el ser de la cosa: "No es posible que sea de otra manera" (μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν). De aquí que el conocimiento de la ciencia sea "cierto", y de lo "inmutable", que tanto vale como hablar de las calidades de cierto, evidente, universal y necesario del saber científico.

Es pues bien claro que en esta concepción de la ciencia, para que ésta realmente exista, se requiere que nos encontremos frente a un *conocimiento*

intelectual que revista el carácter no sólo de unificado alrededor de un objeto, sino sobre todo, que tal objeto sea acabadamente aprehendido en una explicación causal de tal índole que aquel conocimiento sea: perfecto, actual y certificante por recaer sobre lo inmutable que resulta un efecto mirado en función de sus causas. Tal conocimiento será, pues, así, en sí mismo: cierto, evidente, del ser necesario y universal. Estos dos últimos aspectos tienen evidentemente más fuerza conceptual que el de generalidad de que antes hemos hablado.

De manera pues, y con ello señalamos como el punto de partida de aquellos dos movimientos, ampliatorio el uno y restrictivo el otro, en la historia del concepto de ciencia, que en esta concepción hay dos afirmaciones opuestas a las indicadas más arriba como propias de la generalida actualmente:

1a.) No es ciencia todo conocimiento que de algún modo puede agruparse alrededor de un objeto de conocimiento intelectual, en cuanto tenga relación con él o a él tienda. Para que la aprehensión del objeto pueda recibir aquel nombre es preciso que se trate de una visión "perfectamente causal" revistiendo, por ello, como hemos expresado, los caracteres indicados de perfección, actualidad, certeza y evidencia. Estos dos últimos en virtud de que nos hallamos, al ponernos en el orden causal, frente a la inmutabilidad de lo necesario y universal.

2a.) Es ciencia toda explicación perfectamente causal de un objeto cualquiera de aprehensión intelectual. Así es ciencia no sólo el conocimiento de lo sensible como tal, y de lo matemático, sino también, y sobre todo, de lo metaempírico, en razón precisamente de que este último objeto es mayormente susceptible, por su propia naturaleza, de una explicación más acabadamente causal.

Con estas dos antitéticas afirmaciones respecto de las puestas más arriba como derivadas de la noción actual de ciencia, dejamos, por su propia oposición, probado ese doble movimiento sufrido a través de la historia: uno de ampliación, que lleva de la ciencia restringida a la zona de aprehensión perfecta de un objeto, a la ciencia como simple conjunto de conocimiento e investigaciones sobre ese objeto; y otro de restricción, que parte de la ciencia concebida como disciplina intelectual sobre un objeto cualquiera, y lleva a la ciencia limitada a lo fenoménico o a lo cuantitativo.

Volviendo, pues, sobre los conceptos vertidos más arriba, podemos decir por una parte, que modernamente la zona intelectual que configura la ciencia se torna en realidad más bien sinónima de "doctrina" acerca de un objeto de conocimiento, atenta su amplitud, encaminada siempre, no obstante, por los senderos que conducen a aquel objeto como meta. De hecho pues, tal zona involucra la de la ciencia "antigua", vale decir, la zona de la posesión perfecta del objeto en sus causas, aunque es claro que tal cuestión de perfección

en la posesión no se hace ni menciona, posiblemente debido a peculiares posiciones críticas o sus influencias.

Por otra parte, conviene recalcar el hecho de que la objetividad de la actual noción de ciencia, es una objetividad que podríamos calificar de "derivada". No se pone el acento sobre lo objetivo plenamente, sino más bien sobre el *conjunto* de conocimientos e investigaciones, aunque una cualidad esencial de éstos, el "grado suficiente de unidad", deriva, evidentemente, del objeto.

¿Cuál ha sido la razón interna de estos dos movimientos de ampliación y de restricción?

Estimamos que, cualesquiera hayan sido las causas históricas, que no deseamos analizar aquí, el hecho de los tiempos llamados modernos en materia de ciencia, es la dirección de la inteligencia hacia la posesión de la legalidad del mundo fenoménico. Con ello se tendió a la aprehensión de la regularidad del devenir, que incide, por su misma naturaleza, sobre diversos conjuntos sensibles. Y con ello, en esta tarea que se presentaba como construyente, en estado de búsqueda, lo lógico era pensar en un agrupamiento más o menos objetivo de los conocimientos e investigaciones, sin importar propiamente el aspecto de posesión perfecta, al que no se podía mirar por entonces y al que, sin embargo, no se negaba. Antes bien, en cierto modo, a él se tendía.

Pero lo que nos resulta claro, luego, es que lo que se continuó llamando ciencia, se volcó por el lado del objeto. En otras palabras, se tendió necesariamente a la *pura* consideración de la ciencia en su aspecto objetivo.

En la concepción anterior, al par que se hablaba claramente de la importancia del objeto en ciencia, importancia ontológica y especificante, *en la definición* de la ciencia se hacía uso preponderante del aspecto subjetivo de ésta. La ciencia es aquí ante todo, por lo menos en apariencia, una *cualidad* del sujeto que sabe.

En cambio, el aspecto objetivo considera el objeto del saber independientemente del sujeto que sabe. De aquí que "objetivamente" la ciencia es la aprehensión *formulada* del objeto, formulación que se realiza ordinariamente en sistema, por lo menos de proposiciones lógicamente coordenadas.

Claro está que, como esbozaremos más adelante, en la concepción escolástica de la ciencia hay una relación *esencial* entre ambos aspectos, y que la misma definición dada en sentido subjetivo se obtiene en definitiva por la consideración de la fuerza del objeto. Mas verdad es que esa definición no sólo *aparecía* dada en un sentido subjetivo, sino que la posición misma adoptada era la de la actividad de la inteligencia, que arrastra en su propio sentido lo que le es una cualidad que se le añade como perfección.

En estas diferencias encontramos nosotros la clave de la razón interna de los dos movimientos ampliatorios y restrictivo que hemos señalado.

En efecto: si nos colocamos en un sentido subjetivo, vale decir, como hemos dicho, en la consideración de la ciencia como una cualidad o perfección de la inteligencia, necesariamente nos ponemos en el punto de vista del sentido natural de esa inteligencia (el ens verum), sentido al que tiende, como cualidad que es, la ciencia misma, y sin lo cual, lógicamente, no sería cualidad, sino rémora o vicio.

Por oposición, si nos ponemos en un sentido objetivo, esto es, en un terreno de pura formulación ordenada o sistemática del objeto, éste atrae todo el saber, con independencia de las calidades que pueda revestir, y aún cuando esas mismas calidades deriven, en definitiva, del objeto mismo.

De este modo quedan explicados los resultados que en sentidos diversos se obtienen colocándose en una consideración subjetiva o bien objetiva; y con ello también los diversos puntos de vista, "antiguo" y "moderno" en ciencia, los que en conclusión, no son sino aquellos mismos resultados.

Contemplada la ciencia en un sentido subjetivo, se llega, por las propias exigencias del punto de mira adoptado:

1º) A la "ciencia perfecta" que es por eso la tratada por Aristóteles en su definición de los Segundos Analíticos. En efecto, la ciencia-calidad de la inteligencia exige, como acabamos de expresar, que vaya enderezada al mismo fin de ésta, la aprehensión de "lo que es", en otros términos, de la verdad, que no es sino "lo que es" conocido por una mente. De aquí que la ciencia es realmente tal, cuando representa *la plena posesión* de la verdad acerca del objeto.

2º) A la indistinción general respecto de los objetos: la ciencia es saber simplemente, que reviste determinadas características subjetivas, las que en realidad son las que constituyen a ese saber en ciencia. Por ello, no se hace distinción entre Filosofía y Ciencia. La Filosofía es también ciencia.

Asimismo, la dinámica del enfoque objetivo de la ciencia lleva opuestamente:

1º) A atender preferentemente al objeto mismo de ciencia, que atrayendo todo el saber como una meta o punto final, hace que no interese que tal saber sea "perfecto" o "imperfecto", con lo que basta simplemente la referencia o sentido general *hacia* el objeto. Con ello se abarca ampliamente esa zona de conocimiento intelectual, estático o bien investigador, que hemos indicado más arriba. La cuestión, entonces, de la intensidad de la posesión del objeto se desdibuja, y pasa a segundo plano.

2º) A distinguir objetivamente, vale decir, según objetos, los dos saberes fundamentales: Filosofía y Ciencia. La Filosofía ya no es ciencia porque los objetos presentan características primordialmente opuestas. Es la *primera* diversificación que cabe hacer desde el punto de vista del objeto.

Mas esta consideración demuestra que ambas concepciones, aunque diversas, no son necesariamente antitéticas. Aun más: creemos que no sólo es

posible una recíproca integración, sino que ella se hace cada día más necesaria.

Estimamos que en cierto modo basta analizar el sentido de las respectivas posiciones para darse cuenta de tales posibilidad y necesidad.

Ya hemos señalado que el agrupamiento objetivo del conocimiento científico no importa negar la "posesión perfecta" del objeto; antes al contrario, la proclamación del carácter "provisional" de las leyes y afirmaciones de la ciencia, sobre lo que hoy tanto se insiste, revela, implícitamente, la tendencia hacia esa posesión, y con ello la inexistencia de las mencionadas posiciones realmente antitéticas.

Por otra parte, también hemos indicado que en la concepción escolástica, verbi gratia, de la ciencia, hay una relación *esencial* entre el sentido subjetivo de aquélla y su sentido objetivo.

Decimos ahora que esa relación esencial se opera a través de la síntesis de que vamos a hablar.

La apariencia de *pura* subjetividad que su concepto de ciencia posee, se destruye considerando que la definición de sentido aristotélico, es la expresión de una verdadera *síntesis* de la realidad-objeto y el sujeto que conoce intelectualmente.

Resulta claro que los caracteres asignados al saber científico vienen a determinar a éste en virtud del objeto mismo, vale decir, de lo que es un "objeto" de ciencia.

En efecto; en primer lugar señalamos ya que si la ciencia importa un conocimiento cierto, evidente, necesario y universal es porque está constituído por la aprehensión de un objeto *inmutable* por la contemplación de la aplicación causal, esto es, por la actuación de la virtualidad de la causa, que hace ver que la cosa no puede ser de otra manera.

En segundo lugar, no en vano hemos indicado que la objetividad de la noción actual de ciencia, es una objetividad que podríamos ilamar "derivada", o si se quiere, atenuada o desplazada.

Es que en ella el objeto sólo centra o atrae el saber, pero si no le otorga notas, a no ser un cierto grado de unidad, resultado de esa atracción, es porque ésta es únicamente *material* y no *formal*. Lo importante, como condición de ingreso en la zona científica, es la *dirección hacia* el objeto, consecuencia de esa atracción material, y con ello el *conjunto* mismo de conocimientos que forma esa zona.

La razón está en que falta, en realidad, la noción *plena* de "objeto", el que, no obstante hablarse a menudo de "punto de vista" o de "enfoque de la realidad" que lo constituyen (y que lo aproximan así a la noción de "objeto formal" de los escolásticos), sin embargo, no acierta a librarse de "materialidad". Podríamos decir que el objeto es siempre, así, *una cosa*.

Y lo es porque sólo es "el aspecto de la realidad" que la ciencia, una ciencia particular cualquiera, considera.

De modo, pues, que llega únicamente a librarse esta concepción de la plena materialidad: vale decir, que el "objeto" no es sólo el objeto material, aquella realidad indeterminada en sí misma al conocimiento de una u otra ciencia, sino también el sector de esa realidad que interesa a una de ellas. Hay aquí algo *formal*, evidentemente. Pero no se va más allá. Todo se queda a medio camino, pues es manifiesto que aquel sector, después de todo, también puede interesar a otra ciencia distinta.

Necesitamos, pues, algo más para comprender plenamente la estructura epistemológica de una disciplina.

No puede bastar el simple sector de la realidad para tal efecto, puesto que a poco que analicemos vemos que tal aspecto de lo real es considerado en una ciencia de una manera y en otra, de otra. Con lo que venimos a decir que en *cualquier* ciencia la realidad objetiva *es tratada de alguna cierta manera.* En otros términos, que el sector de realidad, pasa a ser *construído* o *formado* de diversa manera en las diversas disciplinas científicas, y ellas se distinguen *por eso.*

Los escolásticos comprendieron admirablemente este hecho; y su dilucidación motivó precisamente la exposición del "objeto", no ya como indeterminación o "materia", ni siquiera como "cosa objetiva" (objectum ut res), sino, y aquí se ve su descubrimiento de la síntesis científica, *como objeto.* El "objectum ut objectum" es el momento formal del objeto, como lo dice la misma expresión empleada.

Y precisamente por ser lo más formal, por lo tanto lo propiamente determinante, algo así como una fuerza que acaba por sacar intelectualmente a la realidad de su indeferencia respecto de una u otra ciencia, lo caracterizaron como un verdadero medio o instrumento intelectual, por tanto cognoscitivo (ratio) de *actuación* o determinación.

Es célebre la definición que de él diera Juan de Santo Tomás: "razón" en la cual se alcanza el objeto material, y también la meta *real*, primera y esencial de una ciencia (el objeto lamado "formal que" o sea la "cosa-objeto"); "razón que actúa a las demás y las contiene en sí para que la inteligencia las alcance".

En efecto: el objeto formalísimo (llamémosle así), no es la "cosa-objeto" en cuanto conocida, como erróneamente creen algunos. El ser conocida tal cosa-objeto es más bien una consecuencia de la naturaleza de aquél, pero no lo constituye. Es propiamente una "ratio" o medio intelectual que es al mismo tiempo algo de la cosa, que posee virtud *formativa* respecto de las propiedades o aspectos de la realidad-objeto, y también respecto de la ciencia misma, considerada como calidad intelectual.

Aquel objeto formalísimo *actúa*, pues, a las demás *razones*, esto es, las hace existir en orden a determinada ciencia y no a otra, y con ello las pone de manifiesto y permite *saberlas* en orden *a esa ciencia.* Esas razones serán, enton-

ces, algo que pertenece a la ciencia como puesto en su propósito. Con lo que quedan así, como contenidas en aquella primera "razón" actuante e informante.

Pero toda esta "posesión" del objeto formalísimo es para que la inteligencia alcance cuanto le viene así presentado. Es decir, para que la inteligencia quede también actuada en el orden científico de que se trate; en otros términos para poner en acto a la ciencia.

Cuanto acabamos de decir hace comprender inmediatamente dos cosas:

1a.) Que el objeto de que estamos hablando, el objeto como objeto, está constituído o representado en cada ciencia *por sus principios*, que es aquello, en realidad, que actúa, forma y contiene en sí todo lo que se contempla, considera o estudia en la ciencia. Un aspecto de la realidad pertenece a tal ciencia, porque se ve informado por tales principios, porque se mira desde esos principios.

Con lo que vemos qué exacto es lo que afirmábamos más arriba: que un sector de la realidad pertenece como objeto a una ciencia, no propiamente por sí mismo, sino porque es *construído* o *formado* de especial manera en esa ciencia, modo o manera que es diverso respecto de otras, a pesar de tratarse de la misma realidad, porque los *principios* son también diversos.

2a.) Que nada es "objeto" sin un orden a la consideración intelectual, y que nada es "objeto" de una determinada ciencia sino bajo una consideración especial-formal de la inteligencia.

Si no hay consideración intelectual no podemos hablar propiamente de "objeto", sino, cuanto más, de "materia de objeto". Si no hay principios informantes, no podemos hablar de "objeto" de tal ciencia, *y con ello*, de tal ciencia. Se requiere ineludiblemente que el "objeto" sea siempre enfocado *formalmente* para que haya ciencia.

La atracción del objeto respecto del conjunto de conocimientos e investigaciones, debe ser pues "formal" y no material. Este *es el hecho* de cualquier ciencia.

Se ve, entonces, lo que también decimos más arriba: la ciencia es una síntesis de la realidad y del sujeto intelectual que conoce. Y lo que opera ese resultado sinergético es, en análisis, por una parte, la actividad receptiva o asimilante de la inteligencia, que vale tanto como "actividad pasiva", y por otra, la fuerza o evidencia de "principios" que no son sino realidad fundamental, cimientos, por eso, de la disciplina.

Todo este análisis nos lleva a comprender la importancia que posee la exacta noción de "objeto" como síntesis de sujeto y realidad. A su luz se iluminan las diversas posiciones respecto del concepto de ciencia, y se ve qué caminos ha de seguir y qué sentido tiene una integración del total saber.

Respecto de este último punto vése claramente que la realidad visible que estudia la Filosofía no es distinta de la que consideran las ciencias. No hay a este respecto dos realidades. Sólo una concepción que en el fondo pone un "objeto" más o menos materialmente comprendido puede quebrar la unidad fundamental de la realidad, exprésese esa quiebra ya sea como contraposición pensamiento-extensión, o como nóumeno-fenómeno, o de otra cualquiera manera.

La realidad es una sola. Unicamente su "construcción" o "información" como "objeto" con principios jerárquicamente superiores, por primeros en el orden del ser y del conocer, puede dar nacimiento al saber filosófico. Y correlativamente, una realidad que vaya informada o construída objetivamente desde el punto de vista "principal" de la regularidad del devenir fenoménico será una ciencia, de la especie que determina precisamente ese tipo o clase de devenir.

Sólo metafóricamente podemos hablar, entonces, de "realidad más profunda o radical", como del "plano superficial de las ciencias". Filosofía y ciencias se separan primera y fundamentalmente por el "objeto"; y es éste el que las relaciona y las acerca. En otros términos, las diferencias y semejanzas "objetivas" son las que nos dan las diferencias y semejanzas entre ambos saberes (1): verbi gratia, la diversa fuerza explicativa de la Ciencia y de la Filosofía; o la igualdad en la manera de construir el objeto, lo que permite a ambos tipos de disciplinas llamarlas "saber" o, en un lato sentido, "ciencia". Tal es la razón por la cual en el punto de vista anterior al hoy generalizado, la Filosofía fué invariablemente considerada "ciencia".

Por lo que a las diversas posiciones respecto del concepto de ciencia atañe, resulta claro, después de todo lo dicho, por qué hemos caracterizado la definición de aquélla perteneciente a los escolásticos, como *aparentemente* subjetiva. Y lo mismo decimos de la definición histórica de Aristóteles.

No se trata, se ve ya, de la *sola* subjetividad. Se trata en verdad, del análisis de la *actividad intelectual*, lo que no es totalmente lo mismo.

Tal análisis lleva, por su propia fuerza, al "objeto" en su real noción y con ello al descubrimiento, como hemos dicho, de la síntesis realidad-sujeto que por su especial categoría y características constituye la ciencia; con ello, la consideración, como se comprende, se desplaza fácilmente al sentido subjetivo de ésta, si es que ya no se está en él.

Por otra parte, el mundo del "objeto" nos hace comprender qué significan en la definición de ciencia "las causas", y las íntimas relaciones que ellas poseen con la "cosa objetiva" y el objeto formalísimo; cómo el orden de la causalidad, que nos traslada al conocimiento perfecto, al conocimiento actual, y al conocimiento cierto, está vinculado con aquel mundo.

Por este camino, pues, llegamos a captar en qué reside la médula de toda esta cuestión acerca de la noción de ciencia y de la posibilidad y nece-

sidad de una integración coherente de las concepciones sobre la misma.

En efecto, el descubrimiento del "objeto" nos pone frente al estado que llamaríamos ideal o paradigmático, del conocimiento científico, frente al estado "meta" de todo el movimiento de aprehensión científica de la realidad, frente al tipo jerárquicamente "primero" de esa misma aprehensión. Tal es sin duda, el caracterizado por la definición aristotélica en el orden de la causalidad.

Es cosa clara que si consideramos a la ciencia como una suerte de *movimiento* de la inteligencia hacia una aprehensión ordenada y sistemática de la realidad, es necesario poner una "meta" en este movimiento, aunque ella se mire como "móvil" y hasta relativamente inalcanzable. Tal meta no puede ser sino el conocimiento perfecto, actual y cierto de la misma realidad. El punto de partida, y sobre todo "el camino", no pueden ingresar en la formalidad "ciencia" sino por su referencia al estado final de reposo de la inteligencia.

Igualmente, si la ciencia es considerada estáticamente como un *conjunto* de conocimientos e investigaciones alrededor de algo, es preciso atender a la naturaleza de sus diversas zonas y a la importancia de éstas. Para ello, será preciso dar con el criterio supremo para medir esta importancia. Tratándose de "ciencia" este criterio no puede ser sino *la posesión de la verdad* (lo que es) *lo más perfectamente posible*, ya que bien se sabe que la ciencia es un conocimiento *intelectual* fundamentalmente, *por ello*, aletocéntrico.

Por último, si la ciencia es estudiada como *tipo de conocimiento*, es totalmente necesario colocarse para comprenderlo, en el análisis de la actividad intelectual. Con ello llegamos, como hemos expresado, a la noción de "objeto" y al orden de la causalidad, vale decir, al de la explicación, pues éste importa la reducción de la "cosa" a sus principios. Todo cuanto se considere ciencia será tal, necesariamente, por una referencia a este estado intelectual.

Aunque la ciencia sea considerada como conjunto de conocimientos e investigaciones, será preciso no olvidarse pues, que las cosas toman su misma denominación de la parte más importante de ellas.

Con esto, estimamos dejar demostrado no sólo que las concepciones actual y aristotélica no son antitéticas, sino que es necesario integrarlas del modo señalado en una visión amplia y jerárquica en que el "objeto" y la consideración de las calidades de la actividad intelectual desempeñan un papel de primer orden.

Representa esto la afirmación de la primacía del "ens verum" en el ámbito de la inteligencia.

BENITO R. RAFFO MAGNASCO
De la Universidad Nacional de Eva Perón

POESIA Y SER

Qui pleure là, sinon le vent simple,à cette heure seule avec diamants extremes? Mais que pluere, si proche de moi -même au moment— de pleurer? (Paul Valéry, *La jeune parque*).

El poeta, todo hombre esencial, descubre un día el hilo de su soledad y de su espera; descubre que alguien, siempre, llora a su lado. Hay las cosas y los seres, la realidad del amor, nuestra infancia con sus pequeños brotes y revelaciones. Vivir es una alegría, una emergencia sin heridas; la suma de lo que aparece es sólida, parece definitiva y todo, nosotros con las cosas ,está como suspendido y sostenido en la paz. Pero viene el tiempo, venimos nosotros mismos, además, primero como un avergonzado, ruboroso dolor; después como un loco anhelo intemporal y las cosas empiezan a gemir por sus fisuras; Vassallo piensa que el poeta, una vez probada esta experiencia, puede pasar a otras cosas, *a otros cantos y ficciones* (1). Nosotros pensamos que el poeta y el filósofo también, cuando lo es, no puede pasar ya. Los cantos son *sus* cantos y la ficción es la *suya*. El poeta ha descubierto la clave de la ficción, precisamente y, en ella, una leve espesura de nada. El filósofo responde a la quiebra y su asombro, al θαυμάζω de los griegos, fundamentando (2); el poeta, algunos poetas —tal vez toda la gran poesía que nace de Baudelaire— con la voluntad de permanecer en esa especie de inhabitable experiencia. Para nuestro análisis es la experiencia de un poeta argentino, Guillermo Orce Remis, autor de *Indecisa Luz*. (1944). *Poemas*, (1949), *El aire que no vuelve*, (1954).

Así en *Indecisa Luz* se dice:

¿Seguiré pintando nubes y alas?
¿Mes a mes envuelto en un desgaste de vacío.
o abriendo agujeros en el agua
con un ingenuo tirabuzón de nada?

---

(1) *Sobre experiencia y metafísica* en *Actes du XIème Congres International de Philosophie*, v. IV, p. 108 in fine.
(2) ARISTOTELES, *Metaf.*, 982b-994b.

La filosofía también sabe de esa nada y su substancia. Todo filósofo que, además, sea un hombre viviente, ha disuelto en su inteligencia el velo de los sueños. La filosofía no quiere explicar estos seres que se van, consumidos en el tiempo, por otros que también se van. La filosofía ya no está para contar cuentos μῦθόν τινα διηγεῖσθαι , dice Heidegger citando a Platón. Su objeto final, sino formal, no son las estructuras exhaustivamente conceptualizables, las pacíficas esencias, sino ese plexo aéreo de la contingencia que las deshace siempre, un poco más allá, un paso más adelante y las coloca en vertiginosa relación con la causa primera, rasgando la ontología de un instante eterno (3). Y su objeto formal es el ser pero *ut ens*, que no sólo vale para los conceptos, sino que es un plus con respecto a todos ellos. Por eso, porque es un *trascendens*, llama a la inteligencia con una dinamismo inagotable que la levanta hacia plurales y ricos mundos de significación *en ser*, por la onda zigzagueante de la analogía. Queremos decir: en los seres la inteligencia metafísica *ve ser* y, sin embargo, no nos aparece como un espectáculo, porque *quien ve* está inmerso, fundado y sostenido también en ser, precisamente. Por eso, para la metafísica como se da en Santo Tomás, ese ser nunca es una cosa homogénea, exhaustivamente asible por los conceptos. Ser es más, siempre; funda y sostiene lo que hay cierto, pero no lo agota extrayéndolo de eso que hay. Vive deshaciéndose en la zona del concepto para realizarse, vivo y distinto, en dos seres que alimenta y que, de beberlo, viven. Y esta conciencia de ser es, simultáneamente, conciencia de creaturidad. El filósofo ha descubierto que, en cuanto separado, él y las cosas son nada, pues no hay consistencia fuera del *trascendens* metafísico (*).

Cuando en la separación, en la conciencia del abandono, la poesía ex-

---

(3) F. MUÑIZ, O.P.: *La cuarta vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios*, Revista de Filosofía. Nros. 10. 11 y 12, Madrid: Garrigou-Lagrange, *La existencia de Dios*. Emecé, Buenos Aires; Fabro: *La nozione metafísica di participazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Edit. Torino; González Alvarez: *Teología Natural*, sección segunda, Consejo Sup. de Invest. Científicas, Madrid.

* Diego F. Pró, en nota personal al autor, establece algunas precisiones que no quisiera dejar de citar: "Al poeta, al artista en general y al filósofo, ese ser del trascendental le aparece como *misterio*. En artes plásticas, cualquiera sea el lenguaje, figurativo o no figurativo, el artista auténtico presenta ese algo, ese misterio. Si no lo presenta, su obra está vacía, es un disfraz. Un escultor puede querer mostrar ese misterio del ser en una cabeza donde el rostro aparece con los ojos velados, o sin ellos. Pero eso es un disfraz; no es hacer patente el *misterio*, el ser de la obra. El artista no oculta el misterio del ser, no lo falsea, lo muestra, lo pone en la luz. El contenido misterioso, es el que *pasma*, el que *asombra*, el que *maravilla*, el que *subyuga*, el que llena la obra y la sostiene interiormente. Cuando la obra carece de ese plus o misterio, de eso inefable. (μυστῆριvo inviolable, sagrado, secreto, μύω, silencio que no se dice), todo lo demás; (palabra, composición, forma, volumen, color), es cobertura, disfraz.

Por eso es falso decir que en el arte no figurativo, por el simple hecho de serlo se alcanza la esencialidad prescindiendo de la superficie de las cosas y los seres. Realmente se alcanza cuando la obra no figurativa consigue presentar el ser, el misterio. Es el caso de Picasso; cuando no, no. Pero Velázquez, artista representativo, también lo presenta. Por donde se puede decir que el arte, el arte que no es ficción, es siempre representativo del misterio de las cosas y los seres, ya sea o no representativo su lenguaje. En poesía acontece lo mismo; se nombra, se llama al ser. El filósofo también parte de esa experiencia, del ser, pero para iluminarlo, para explicarlo en la medida que se puede ser iluminado y explicado por el conocimiento metafísico".

perimenta esa separación como una nada en mi vida, la filosofía reconoce su propia voz:

Sobre la sombra de un recuerdo muerto,
sin lona avanza mi navío, desmantelado y lento.

O también:

Nada en este lado, sólo un esfuerzo de ribera sola.

¿Qué las diferencia, pues? ¿En qué secretas honduras filosofía y poesía serían una sola realidad —el hombre, ese nivel inhabitable del hombre, que dice Valéry— y sobre qué horizontes se dividen y separan? (4). Diríamos que la filosofía quiere ver esencialmente, contemplar y explicar aquello que el poeta también contemplaría pero para mostrar, expresar o representar, como re-presencia, reiteración de la presencia *en otro* que soy *yo mismo*, el poema. El filósofo analiza el contenido de la noción de ser contingente y ve en él la evanescente y móvil trascendencia. El poeta quiere hacer de su poesía —que además es su vida— un testimonio. Ejemplarmente en esta poesía, en la de Orce Remis, todo ha sido desmantelado, despojado, para llegar a la quietud de una pobreza definitiva; permanece también, algo como un oscuro y lúcido conocimiento de las cosas por el interior, por sus reversos, diría Maritain (5). Su puro movimiento es un movimiento hacia dentro, una espectación. Nada queda ya, no quedan cosas, ni las personas queridas; la madre que ha vivido dentro nuestro como una palpitación, el padre que figura promesas y cielos; todas las heridas, los amigos ausentes, el tiempo mismo. ¿Qué más? Nada sino un sordo latido en la soledad. El filósofo puede explicar esta disolución y permanencia de los seres en el ser,

---

(4) Una nota con bastante material sobre este problema referido a la epistemología de lo poético, puede verse en Fernando Soria, *Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía*, Estudios Filosóficos, Las Caldas de Besaya, Nº 3. Aunque incluído en dicho trabajo no quisiéramos olvidar, por sus sugerencias, el ensayo de Carlos A. Disandro, *Metafísica y Lírica*, en el Nº 1 de SAPIENTIA. Muy sistemático y seguro, Derisi, *Lo temporal y lo eterno en el arte*, Cepa, Bs. Aires; desde el punto de vista poético se viene ocupando con las implicaciones entre poesía, metafísica y lenguaje. Alfredo A. Reggiano. Pueden verse en *Humanitas* Nº 2, su *Eduardo Jonquieres, poeta del conocimiento* como también *Poesía y estilo en José Martí* y en Notas y Estudios de Filosofía Nº 16, su *Lenguaje y realidad*: asimismo su trabajo sobre *Poetas del Norte* en Norte, Nro. 6, por su visión de casos concretos, aun teniendo en cuenta el carácter informativo del ensayo y por sus consideraciones sobre Orce Remis. Fundamental para la naturaleza del arte en Aristóteles, con visiones comparativas e inclusive con consideracionas expresas sobre la poesía, Diego F. Pró, *Estudios de Filosofía*, 2a. Parte, *Aristóteles filósofo del arte*, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza; además todo lo de Maritain, en *Arte y Escolástica* y *Fronteras de la Poesía*, Espiga de Oro, Buenos Aires; *Situación de la Poesía*, Desclée, Buenos Aires, y en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, los trabajos *Signo y Símbolo* y *La mística natural y el vacío*.

(5) MARITAIN, *Del conocimiento poético*, en *Situación de la poesía*, Desclée, Bs. Aires; p. 117 y 118. Este conocimiento como intuición creadora del arte en Derisi, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, tercera parte, Cepa, Bs. Aires. El conocimiento poético como *price de conscience* de lo vivencial en José María de Estrada, *Conocimiento poético y conocimiento filosófico*, Revista de Filosofía. Nº 1, Eva Perón.

apelando a la idea pura y dura de la analogía; inclusive puede referirse a lo que quizá podríamos llamar intuición testimonial de la subsistencia; el poeta hace de ella el objeto en su expresión y comprueba, en el drama mismo de la obra, que nada la contiene, que pasa por encima de todo; al final, que es ser, pero ser de alguien, no de algo. Por eso, si todo arte implica un *opus*, aquí, en la poesía lírica, se trataría de una obra en la que yo mismo me realizo; es, en cierto modo, la pulsión proyectiva que tanto preocupa a las actuales psicologías de la profundidad y que, para el tomismo, inclusive se vincularía con la unión substancial del alma y el cuerpo, entendiendo el cuerpo como el primer logos, verbo, revelación del alma y su destino, en la crasis configurativa; lo repetimos, *eso* que hay en el poema y que lo transforma en una nueva y temblorosa criatura, el *splendor formae*, su belleza ontológica, es mi ser expresándose, como presión *ex*, desde la diferencia y la distinción hacia el trascendental. Más complicado aún: en el poeta lírico esa presión ex, implicaría primero una radical experiencia de su propia existencia, de su puro estar en el existir, luego, y allí mismo, una marcha y un oscuro develamiento de la diferencia y la distinción con sus angustias y su soledad y, por último, el *redressment*, el crecimiento hacia el trascendental analógico, en el que permanece el sentido profundo de la soledad; pero se anuncia a la distancia el júbilo de la presencia. Por eso, la poesía sería la franja de la inadecuación metafísica entre toda obra finita que expresa el ser, y el ser mismo que la desborda en cuanto trascendental y la llama desde el primer analogado. La poesía resultaría el halo de ese contacto, con la intrínseca tendencia activa hacia la infinitud, con su paso al infinito, como quiere Maritain (6).

Con estos principios podemos seguir ya, sistemáticamente, la estructura poética que nos preocupa. Porque el poeta lírico en la realidad de ese margen, vive la vacuidad y el olvido de los seres creados, porque está instalado en la ternura de su corazón asesinado por ausencias, en esa misma ausencia se hace presente la voz de quien lo reclama. En Orce Remis será, desde sus primeros poemas, el centro de su poesía, una especie de temblor que la constituye, de sugestión que la atrae, de secreto interlocutor que la dialectiza. Primero tiene la concreción inmediata, evidente, de cierta familiaridad creada por la fe; luego se complicará, se anudará en ahondadas experiencias de la reflexión y el abandono. En sus iniciales intuiciones el poeta la conoce, sabe que está allí, al fin de todo:

---

(6) MARITAIN, *Situación de la poesía*, pág. 134. Este mismo es el tema de *Fronteras de la poesía*. En cuanto a las dificultades no ya de expresar, de *ver* el existir mismo, Gilson, *El ser y la esencia*, Cap. IV, p. 74, Desclée, Buenos Aires. Un ejemplo de cómo se puede fenomenológicamente rodear a la poesía, sin pillarla, dejando escapar todo su aliento metafísico, es el libro de Pfeiffer, *La poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, donde se pretendería hacer una poética existencial que, sin embargo, no alcanza a Heidegger, cuyas riquezas sólo se descubrirían en este orden, nos parece, por una crítica comparada con las ideas clásicas.

Pero ven Dios mío, recorrerás mis frondas,
bogarás mi nave, pisarás mis ondas.
Si ante tu rostro y tu mano de llamas me detuve,
mañana zarparé con la primera nube,
a un futuro de espacio y tiempo desunidos,
mi arcángel y un viejo sendero desvaído.
Ahora soy una oscuridad en movimiento
mientras oteo la vela de tu adviento.

Luego se acendra en el orden puramente poético, y sólo queda como una resonancia, a veces desesperada:

Hay algo, un hueco, fino polvo sin queja todavía.
Un hueco, ausencia, desgaste —esto único ¡desgaste!—
roce vano y tanto amor, amor en vano . . .

o como la certidumbre de cierta implacable lejanía:

Sólo mi muerte vas mirando, Señor mío,
esta flor de carne destrozada.

sacudida por presentimientos e interrogaciones:

¿Dónde, bajo qué cielo, en qué verano se abrirá como una dalia?

Esta melancolía de la distancia, de vivir en el filo del existir, ante algo que esperamos y se va, por cuya ausencia presente todo se funda en un borde sembrado de nada, respirando ser y aspirando a ser, no acontece al fin de un tiempo lineal. No se llega a ella después de mucho andar o de fatigarse; está allí simplemente. Mauriac dice que es un deslumbramiento que implica cierto estado de rendición.

Lo que el poeta ve aquí, lo que descubre y experimenta es la raíz misma de la existencia, la raíz de su temporalidad, pero como dada. Tiene luego que conquistarla y poseerla, asirla desde su libertad. El drama poético de la expresión está en que aquel contacto huidizo y precario es esencializado luego, estructurado, pronunciado con su propio nombre en la obra. La dialéctica de sentirme a mí mismo como posibilidad abierta, profunda, es el resorte de la autoedificación poética, moral, metafísica. Es el suelo desde donde nace el asombro, a veces el horror. En esta experiencia de la existencia viene envuelta la esencia humana, pues el trascendental tiene este sentido ambivalente como trascendental coagula en esencias, en núcleos de participación; como esencia se abre en el acto existencial. Pero la esencia es una conquista, en cuanto esencia perfeccionada por todos sus crecimientos existenciales. Semejante agonía del hombre permite dife-

renciar la διάθεσις (disposición) de la ἕξις (hábito); el pájaro canta porque tiene un don natural; los dones del hombre son autoposeídos en la libertad.

Ocurre como una caída en la profundidad, como un dinamismo hacia el fundamento de todo; es la *grûnt der seele*, el *Ungrund* que dicen los místicos alemanes y Heidegger. Puede acontecer no sólo en el poeta, también en el centro inasible de las grandes opciones, cuando alguna vez, a pesar de todo, nos decidimos a clavar nuestras tiendas en el desierto, pues no queremos ser una mentira más; cuando comprendemos que el *bonum*, el bien, también es siempre más, e inagotablemente llama a la voluntad (7). Inclusive en el éxtasis o la derelicción natural del amor, cuando en la tiniebla de la entrega vemos eso: su tiniebla y su nada. Son dos focos, una realidad, la mía, y nada. O una nada, la mía, y la realidad. Claro, se trata del amor separado; cuando más quiere ser en el aislamiento, es *nada;* bucea en la propia nada, pues el ser se da en trascendental, y sólo allí.

Y es aquí, en una ascesis semejante donde la vida del poeta se desovilla y se desangra mostrando esa nada; el *fugit tempus* se torna concreto y hay un ablandamiento de nuestro corazón. Despedida, inmediatez, lejanía son una misma cosa:

Siento a tu lado la impresión de una despedida,
¡Te encuentras cerca pero estás tan lejana!

y expresan el desengaño y la resignación:

Triste como sentir desgranarse una campana
o fumar el último cigarrillo de la vida.

Aunque en su secreta sobreabundancia hay una pulsación; el poeta se siente como una ausencia, cierto, pero también como una ligera densidad de amor:

Soy el ausente de tus ojos,
la sobra enamorada (Poemas).

que espera su resurrección, una extraña epifanía:

¡Oh dulce! ¿Resurgirás del lado de los ángeles? (Poemas).

La desesperada esperanza que hasta aquí se insinúa, (porque sólo a los malvados, dicen los místicos, Dios les habría prohibido la desespe-

(7) Además hay una dialéctica implicación entre bien y belleza en orden al apetito. S. Tomás, *S. Theol.*, 1. q. 5, a. 4 ad. 1um; *De Veritate*, q. 22, a. 1 ad. 12; *S. Theol.*, I-II q 27 a. 1 ad 3 um. Indispensable el comentario de estos textos en la *Nota* 47, Maritain, *Arte y escolástica*. Maritain defiende en esta obra, como se sabe, la inclusión del *pulchrum* entre los trascendentales, cap. V, *El arte y la belleza* y nota 66.

ración de las grandes esperanzas), estalla luego de modo total. Ya no son los brotes, las pequeñas luces de un amanecer a tientas. La última obra de Orce Remis, *El aire que no vuelve*, es una continua apelación a las más desesperadas cosas.

Paso de un soplo a otro también desesperado,

le dice a Dios. ¿Diríamos que es una plegaria, o tiende a ella en el sentido de Brémond? Sí, si concebimos al fin la oración como una dimensión metafísica, como una apertura personal frente al ser. Algunas cosas del último Heidegger, el existente como pastor del ser, como casa del ser que quizá se vinculara de algún modo con el alma entendida como *domus Dei* en los místicos, encuentran aquí secretas afinidades. Brémond habla de plegaria sólida (8); nosotros diríamos que en el poeta hay el oscuro apetito de una metafísica sólida, abierta en la concreta saudade del hombre. Por eso Orce Remis, puede trasponer, transfigurar, cantar a Dios que es el padre y al padre que es Dios, con acentos de desasosegada belleza:

Pienso a veces que tienes otro paisaje para verme,
carreteras de ondulante vida,
otro cielo y otro mar, otras corrientes.

Y, sin embargo, tal apelación, con su despojamiento, lo repetimos, no implica desamor ni desprecio por la fragilidad de las cosas creadas, amadas en la finitud; mi carne y su pena, la muerte del tiempo, su alrededor de sugerencias. Lo que hay es que frente a estas cosas el poeta tiene lo que San Juan de la Cruz llamaba igualdad de amor, pero también igualdad de olvido (9). Inclusive hay, a veces, como el presagio de una recuperación. Primero es la constatación de que la criatura llora su inanidad. ¿Podría decírselo más bellamente?

Mira, mi cabello es tierno y gimo en vano.

Después, es esa misma ternura la que en la conciencia desnuda de su soledad, sabe que misteriosos cumplimientos la recorren:

con todo voy a Ti, voy siempre, un poco de materia desplazada,
resto de sombra, lamento que un tímido juego va jugando.

Hemos llegado al núcleo mismo del existir poético y del ahogo que supone. El poeta, como el filósofo cuando vive la filosofía, sabe que debe consumirse; el poeta, el filósofo y el santo viven de su propia substancia —y

(8) *Plegaria y poesía*, Nova, Buenos Aires, 124.
(9) *Cautela primera*.

porque de ella quieren vivir son los únicos que la conocen: es nada. Hay el descubrimiento de la vacuidad total que en Orce Remis alcanza graves tonos, de evidente grandeza:

Alta cabeza de la espera, fruto funeral
que a sí mismo se consume en vana llama.

Y el drama del hombre abierto a los abismos solos de su libertad:

Alta cabeza de la espera, Jano de dos llantos
sentado entre tus ríos, indeciso.

Cuando la poesía descubre semejante realidad se arroja al corazón del mundo, devoradora de cosas, pura de desesperación, en el centro y al margen de todo, pues asiste a la palpitación ontológica de esa nada. El poeta, descarnado, sabe que la nada misma es un llamado. Sabe que todo tiene una eternidad, otra y que lo más pequeño puede alcanzar imprevisible consistencia en un ser que está y no, en nuevos mundos escondidos.

Por eso tiene razón Valéry cuando presiente su presencia, este testimonio que nos acompaña: *qui pleure là, sinon le vent simple a cette heure.* Sí, siempre alguien está llorando: ¿es el viento simple? En todo caso es un viento que ha quedado y permanece en nuestro corazón:

Ah la soledad,
allí donde alguien está llorando
y el tiempo lento declina su silencio
las cautivas ovejas del duelo apacentado. (Poemas).

Una intuición poética semejante, en que se da lo uno y lo otro, *en el tiempo*, el instante eterno, *en la finitud* lo infinito, explicaría el uso novedoso, a veces sorpresivo y persistente del gerundio en la poesía de Orce Remis, no sólo por la belleza que otorga al ritmo y por sus leves pero profundos acentos musicales. La forma expresiva implicaría, aquí, mucho más; el gerundio significaría una radicalización tan extremada de sentido, que sería la esencia del tiempo lo que asciende a lo intemporal. Husserl vió que la fugacidad de lo temporal implicaba, sin embargo, una especie de luminoso impacto fuera del tiempo. Y, en el poeta, el uso de este tiempo ambivalente es el instrumento para mostrarlo. Diríamos —en lenguaje clásico— que hay una especie de inmovilidad en el acto, una especie de vértigo suspendido: el poeta mimaría allí el torbellino de la contemplación, que, sin embargo, es quieto, profundo, estático y lleno ([10]). Hay versos que nos parecen luminosos, en tal sentido, por la quietud y el *élan* que desatan y contienen:

sentado yo en el fondo, mi oscuro llanto recorriendo.

o

Algo, alguien va llorando por las perdidas olas de la muerte

Más esencial aún:

Siéntate, aguarda, estoy soñando mi soledad.

Y esta pura explosión de belleza poética:

Sobre el lento sol ángeles están llorando
el fuego de sus túnicas celestes lamentando.

Es el gozoso dolor metafísico, sin consuelos ya, sino en "otros cielos y otro mar", que vive de su sed, de su obscuro apetito:

Tráeme un nuevo aire, agua nueva
para el cauce pluvial de tus arterias,
navío solo, aguardo el adviento de tu vela.

Porque aquella esencialización de lo temporal no implica la búsqueda de purezas higienizadas, en el orden metafísico. Al contrario; en el soplo de la poesía se adivina el rostro del amado y la esperanza trasciende también el cielo de las esencias; ella quiere abrirse a otro huésped, por eso. Es como ver en el cristal de las esencias un océano, un infinito acto existencial. Y además viviente. Por eso el poeta puede vislumbrar la docilidad y la entrega, el sacrificio en su sentido profundo. En el orden obediencial hacia Dios las criaturas cumplen el sacrificio único; sacrificio viene a ser *sacrum facere* —el poeta, lo sepa o no, quiere hacerse sagrado inmolándose (11):

Señor, destroza este poco de tristeza,
mi pan distante, mi invierno detenido. (Poemas)

---

(10) Por eso, a propósito de la inagotable cuestión de la poesía pura, creo que la noción es analógica y debía tratársela desde distintos puntos de vista. ¿Es poesía pura la de Valéry, la de Rimbaud; la de San Juan de la Cruz? En Valery habría un mundo de esencias verbalmente purificadas, como también acontecía en Mallarmé; en Rimbaud un purismo mágico, que busca la luz hacia abajo, en la oscuridad de la potencia y la materia y encuentra la nada de la poesía; en San Juan de la Cruz el encuentro de la nada y, con ella, en su noche, primero en ligeros estremecimientos, luego en convergentes vértigos inefables, la plenitud y el ser. Claro que en este caso hay otro misterio que debe pulcramente distinguirse: el misterio de la vida formalmente sobrenatural con el cortejo de sus dones. Para el caso de San Juan de la Cruz debe verse de Juan R. Sepich, *San Juan de la Cruz*, Buenos Aires, 1942. ¿Podríamos agregar que, para nosotros, la experiencia poética de Orce Remis tiende a este modo de pureza?; y, ¿qué valor tendría esta tendencia cuando todo depende de otra caso; no cosa, sino amor, formal e insondablemente gratuito, aunque se incluya en el orden formal de la santificación?

(11) Para ver la relación entre esta inmolación y entrega, con sus misteriosos vínculos místico-poéticos, nos parece fundamental *Plegaria y poesía*, de Bremond, aunque se confundirían un poco los órdenes; además, Maritain, *Magia, poesía y mística* en *Situación de la poesía;* esencial porque toca, en el orden natural, el último momento del misterio que nos constituye; también, Maritain, *La experiencia mística natural y el vacío*, en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée, Bs. As. Ahora nosotros pensamos que la experiencia poética profunda se toca, con cuarto tipo de conocimiento por connaturalidad, precisamente con el de la mística na-

Aquí tiene valor y sentido hablar de una soledad y su presencia; primeramente es la presencia del poeta mismo —sostenido en la onda del ser, del *trascendens* metafísico, en cuyas manos inabarcables reposa todo lo que hay—; segundamente es una compañía que me desborda, constituyéndome. Esté en todo, en mí y en la relación de todo conmigo, *per essentiam, per potentiam, per praesentiam* (12). La presencia es inmediata: es el abanico de las criaturas ante los vastos ojos de Dios.

Y se implica una envolvente dialéctica del retorno que menciona, para toda criatura el orden de su fin, de su *telos*:

Todo vuelve, todo espera —simple y puro—
hasta este aire de fría permanencia...

O en unos versos anteriores:

Nada tienes, pero han de volver a tu sangre los viejos antepasados
y su herencia;

para señalar que nada puede perderse:

han de volver tus ojos y ese gesto y ese tacto.

No creemos, además, que esta poesía pueda calificarse de esotérica o hermética; es la poesía de los más viejos himnos religiosos; es la oscura poesía de los salmos del Eclesiastés; es la poesía que hace decir a San Juan: *Ven, Señor Jesús.* Incendia el corazón de los místicos y cubre como un velo inasible toda expresión auténtica. Sólo en un tiempo que ha perdido el sentido sobrenatural, sacramental del cristianismo; inclusive que ha perdido sus antenas para cualquier clase de apetito natural por la trascendencia, puede hablarse de hermetismo. Sin duda es poesía difícil, en cierto modo, como lo es la metafísica, en la que uno no sabe ya sino balbucir *ser, lo más obvio;*

---

tural, en orden a la expresión, a la obra. Por eso la experiencia poética implicaría un dolor y un gozo simultáneos, dialécticos: el gozo de tocar el existir como trascendental, que me une, el dolor de la separación en cuanto aislado. También algo de esta dialéctica en una oscura presencia del alma a sí misma como subsistencia. Este problema es señalado en la *Nota preliminar*, del autor, a la *Reflexio*, antología de textos de Santo Tomás publicada en Humanitas, Nº 3.

(12) S. THOMAS, *S. Theol.*, I, q. 8, a. 3. ¿No se podría por aquí y por las riquezas contenidas en el pensamiento tomista sobre las perfecciones puras, a que se refiere la cuarta vía, plantear o comprender la intención de Heidegger, en la relación *ser, verdad, creación poética?* Según sus últimas obras parece que quien da verdad, como descubrimiento, es el ser, y el lenguaje sería el lugar de emergencia de la verdad y del ser. Por eso el hombre no impera el ser, sino que lo custodia. La metafísica no se reduce a proyección, como parecía en *Ser y tiempo*, ni a *erlebnis*, vivencia, sino a apertura. Todo es apertura y, fundamentalmente, la poesía. De allí que el lenguaje no funda la poesía; la poesía crea el lenguaje. El aparecer del ser es belleza, pero el ser aparece en cuanto es poetizado. Para no abundar véase Chiodi, *L'último Heidegger*, Taylor, Torino, y allí la bibliografía. También los trabajos del Padre Ceñal. La aparición de la realidad como contorno significativo por la irrupción de la poesía, bien vista en Raúl Galán, *La ontología de lo poético en Rilke*, Humanitas, Nº 4.

por eso la tela de acero de lo real. Todos sabemos que son ciertas la flor y los canteros, el río con sus pequeñas bahías laterales, el acontecer cronológico de la finitud; pero algunos saben, además, que en el corazón mismo y tembloroso de la flor, no está sólo la flor: está el entero ser y sus cielos. Por eso la metáfora tiene sentido; todos los seres son uno y, sin embargo, diversos en el orden analógico (13). Es la *reductio mundi ad unitatem*. En la filosofía nadie vió como Santo Tomás la hondura significativa de la analogía. Ella podría fundar el *sentido poético*, de que habla Raïssa, no como sentido lógico sino como relación, casi táctil con el trascendental (14). En la poesía esta unidad de lo diverso, fundadora y evanescente, alimenta la idea de las infinitas correspondencias de lo real que torturaba a Baudelaire, otorga sentido a la trasposición en Mallarmé y es la pulpa misma en el drama poético de Rimbaud. La idea de Claudel de que todo tiempo es uno y el mismo echa aquí sus raíces. En Rimbaud llega al delirio y es el germen de todas las literaturas infinitas, la de Proust, Jules Romains, Joyce, Wirginia Woolf. Rimbaud dice: "Fué primeramente un estudio. Escribía silencios, noches, anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos... Me habituaba a la alucinación simple; veía muy claramente una mezquita en el lugar de una fábrica, una escuela de tambores hecha por ángeles, carreteras por los caminos del cielo, un salón en el fondo del lago, los monstruos, los misterios..." (15).

---

(13) RIVAS SAINZ, en su *Fenomenología de lo poético*, descuida esta cuestión tan esencial y sostiene que la poesía viola los principios de la inteligencia. No: la poesía también se mueve en la angostura y finitud del principio de identidad, pues todos los seres entran en el principio en cuanto ser es un trascendental. Por eso en capítulos tan hermosos como *La imagen*, p. 117-155; no ha visto que la posibilidad de la maravilla poética tiene sus raíces en una maravilla superior; la maravilla de la trascendencia y de la analogía. Así se explica su definición: "La poesía está en la unidad perfecta de continente y contenido"; sí, pero una unidad que contiene como posibles, aberta, todos los contenidos. En la breve pero hermosa nota de Raúl Galán sobre Stefan George. *La poesía como vocación del amor*, también se ve: lo poético está en una apertura, en un más. Cuando el poeta me instala en esa orla, hay la poesía pura que quiere Brémond. No hace falta pasar adelante leyendo, diciendo, porque delante mío está ya, presencialmente, lo infinito. Según la nota de Raúl Galán, que citamos, y según la del mismo autor sobre Rilke, Humanitas, Nº 4, *La ontología poética de Rilke*, quizá el ángel fuera en ambos poetas el símbolo último de lo que llamaríamos el sentido de la libertad poética. Para los fundamentos de la analogía en el arte puede consultarse la precisa síntesis de O. N. Derisi, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, c. II Cepa, Buenos Aires.

(14) El sentido poético como distinto del sentido lógico es tratado por Raïsa Maritain en *Situación de la poesía*, Desclée, Buenos Aires, *Sentido y no sentido en poesía*. Si este sentido se entiende como llamado de la belleza en cuanto trascendental, del que se ocupa Martain en *Arte y escolástica* c. V. hay que aclarar algunas cosas. Decir que el arte tiene por objeto formal la belleza, sin más, es equívoco para el lenguaje contemporáneo, tan pobre en el hábito, de las correspondencias metafísicas. Ciertamente es así, pero entonces debe decirse que la belleza no es sino el esplendor, la manifestación del ser; es la idea de Santo Tomás. Además debe agregarse que en el tipo de poesía que analizamos, el ser que el poeta quiere expresar, en su inasible fulgor metafísico, no es sino el *trascendens* que lo habita; que está en todo y en él, inclusive intentando expresarse y que, por eso, connota la idea de una frustración esencial para toda poesía profunda, porque querría la realización, en el orden operativo de un imposible. Pero esto no quita encanto a la poesía; al contrario, se lo da. Es una cosa que Benda no sospecha nunca, por ejemplo. El *quid* de la imposibilidad puede verse luminosamente en Nimio de Anquín, *Ente y ser*, Arqué, Nº 1, referido a la conceptualización, pero válido también para la poesía. Si ser no valiera como trascendental, si lo redujéramos a la pura potencia del existir, entonces no sólo quedaría el margen de inadecuación, sino la misma nada vacía, como se ve en el mismo Nimio de Anquín, *Derelecti sumus in mundo*. SAPIENTIA Nº 12. Entonces sí nada tendría sentido, incluso la poesía que tratamos de asir.

(15) Traducido por Martino en *Parnaso y simbolismo*, El Ateneo, Buenos Aires, p. 158.

Claro que hay oscuridades; pero es la oscuridad de la sobreabundancia y de la luz. Todas las cosas son nombres de Dios en cuanto expresan una participación en sus perfecciones. Los nombres de Dios son infinitos —pues significan realidades que están en El formal o virtualmente. Lo único que no está es el mal —pero el mal no tiene nombre, no es. En cuanto un destello de ser lo alumbra, su ser se vincula, atravesando una distancia infinita e infinitamente próxima, con la causa primera. A las gentes no les agrada mirar los ojos a los misterios de esta realidad: tal vez hagan bien en no entregarse, ahora mismo, al vértigo de una plenitud semejante —pero el metafísico, y ciertos poetas, no quieren vivir en la nada. Y al fin son los que tienen razón en absoluto.

Además, en cuanto un tal contacto no es puramente especulativo en el caso del poeta, sino que incluye el amor, incluye asimismo otra oscuridad. *Processio amoris est minus nota et non habet nomen proprium*, dice Santo Tomás. Y no debe olvidarse que para el mismo Santo Tomás el arte es un Don del Espíritu Santo que es amor (I-II. q. 68, a. 4).

La experiencia de esta pluralización del mundo junto con su unidad, se ve en San Agustín, en San Juan de la Cruz ,en todos los místicos, en los grandes poetas, pero no sólo en ellos. ¿Qué hombre no conoció alguna vez en su vida la nostalgia de otra voz, de cierta recuperación, de un muro que se torna transparente y muestra su secreto? En algunos poetas esenciales son los ángeles quienes cumplen esta misión unificadora y simbólica. Es el caso de Rilke, de Stefan George —también de Orce Remis. El ángel vuelve, está a nuestro lado, se desdobla en significaciones inagotables:

Abre las páginas de sus *Poemas*:

Divinidad callada,
ángel de pie desnudo en rama verde,

y sostiene la esperanza de la reconquista:

Oh dulce ¿resurgirás del lado de los ángeles?

Pero en *El aire que no vuelve*, su presencia se hace honda:

Señor, qué ángel me recorre. . .

El ángel es él mismo, su sueño, su destino:

En cada labio un ángel me respira y en cada ojo canta.

Y el fuego de su guerra, de su anhelante amor:

Día a día entre mis brazos un ángel que arde me consume.

O lo levanta, lo sostiene: es el ángel de María:

Inaugurado va en el aire mi ser nuevo, mi alto amor.
¡Como intenta rosas
cuando un ángel de calor tiende sus manos
sobre los altos valles de mi sangre!

El ángel es la cifra de la consistencia:

(De cada sangre un ángel se alimenta,
rosa de contención y sedimento).

Claro, finalmente es el místico, no el poeta quien posee la clave para una hermenéutica semejante: hay lo otro, pero es el místico quien ha visto su rostro: también lo sabe el metafísico, a la intemperie de la verdad, sin verlo, y especialmente los mansos, los pequeños de corazón limpio. Hemos sentido un leve extrañamiento y los cielos se han quedado inmóviles. No es otro, propiamente, sino el abismo existencial, desasido. Orce Remis lo expresa poéticamente como una fijación total, una definitiva instalación, y un simultáneo desencadenamiento:

Pero sigo inmóvil; cruzados de ojos y manos,
oscuro, sonoro de mi propia sangre,
desencadenado.

O también:

Pero la vida acontece y corre, tal vez sueña,
sacrificando aquella sombra, algo perdido,
con voces de secreto y un pequeño luto danzando suave
un soplo, sólo silencio.

Hay una emergencia: uno mismo es como un esfuerzo por mantener un pulso que palpita en nosotros, que ya está y, sin embargo, debemos edificar con nuestra libertad (16). La poesía es, también, libertad fundadora,

(16) En orden de la libertad como liberación como *pondus*, dinamismo ontológico, deben incluirse todas las opacas angustias de la inspiración, como inteligencia operativa. Por eso son tan ricos los hallazgos de Brémond. Cuando esa liberación alcanza su cima, inclusive es positivo el comentario de Rostand, señalando la encarnación que, por la *poiesis*, se ha cumplido:

Et quand Phedre parait nous sommes tous incestes. (Citado con otro sentido en *Plegaria y poesía*, p. 168, Nova, Buenos Aires).

Pero la cuestión es que aquí, en la llamada poesía pura, lo que el poeta quiere encarnar es el latido misterioso del trascendental. Cuando lo consigue, sostenemos, es Dios quien aparece, no Fedra, y todos somos divinizados. Para levantarnos a Dios, por otra parte, es suficiente que sea el poeta mismo, en su viva carne de dolor, el que se revela.

El Padre Derisi en su *Arte y poesía*, publicado en la Revista de Filosofía, Madrid, Tomo IX. Nº 32, acentúa este sentido de encarnación transeúnte por la obra de la poesía. También para las artes plásticas, especialmente, Pro, *Arte y filosofía del arte*, en *Lorenzo Domínguez*, Buenos Aires: en la misma obra muy vivas las *Tertulias en el café de Celta*, pues se expresan los puntos de vista de los artistas sobre la creación.

en el ser, hacia Dios, porque me edifico a mí mismo, poéticamente, en cuanto extraigo ser, nombrándolo; pero tengo conciencia de mi libertad fundadora. Orce Remis dice:

Yo construyo esta leve casa para el viento.
Yo construyo una isla y una voz sobre su cieno.

Con el claro sentido de la impotencia metafísica final:

¡Esta lucha para levantar la voz como una cúpula!

La realización o edificación poética *ad extra*, en la obra, se ajusta a la concepción tomista del arte como *recta ratio factibilium*, pero en la punta de todo arte hay un hacer agónico, porque, al fin, lo que quiere hacer hacia afuera el poeta no es hacer, sino hacerse, poniendo en la obra el nombre divino con que ha sido sellado y que duerme, vivo y desconocido, en los pliegues del trascendental. La poesía sería así, también, una lucha de gigantes por el ser (17).

Pero un día, todos los días, siempre en esta poesía de Orce Remis, acontece el deslumbramiento; es una experiencia, no un discurso. Hemos sido perseguidos hasta el límite de la luz; todo ya no está, sino nosotros, como una palabra; lanzamos nuestra palabra y bebemos nuestra libertad, la libertad poética, ¿inclusive metafísica y religiosa? Empieza como un germen:

Y una flor nacía, una pequeña primavera...
caliente liquen que ardiendo transfigura.

El poeta sabe que una impaciente primavera lo persigue y canta:

Pero aquí concluye, edad blanda; ya ciervo perseguido
soltó al aire su sílaba de humo.

Sabe también que debe deshacerse de su destino:

Dejaré que algo se alimente de esta huída,
cayendo, dando al aire todo, así,
viviendo de disturbio, de vencido amor.

---

(17) Gilson en la *Conoscenza dell'essere*, que incluyen las *Acta Pont. Acad. Romanae, S. Thomae Aq.*, Nova series vol. XIII, p. 113, dice algunas cosas magistrales respecto a la obra que nace por creación artística, como encarnación ad extra de su misma existencia, y no como captura de esencias: *La "Passione di Matteo" non oscillava nel limite delle essenze posibili dove —per cosi esprimermi— Bach l'ha afferrata per un'ala. Subito che c'e stato un Bach, la Passsione de Matteo divenuta una realtá possibile...*

Sappiamo che i tre Cori per Organo de Cesare Frank sono possibili giacché egli li ha scritti, ma il quarto non lo é dato che Frank è morto prima di averlo scritto. La sua asistenza è impossibile e nulla noi sapremo della sua essenza perchè, per potere effetivamente conoscere ciò che della quarto Corale per Organo avesse, potuto escere, lo stesso Frank l'avrebbe, daprima, dovuto comporre. Borges, entre nosotros, insiste siempre en el juego de entender como posiblidades lógicas las obras de arte. Es un error. Siempre es un existente la única posibilidad de todo.

Cuando un hombre vive esta ontología de su nada y su libertad, puede hacer muchas cosas; puede arrojarse en el pecado, en la verdadera nada de la repulsión y de la deslealtad, en ese misterio del vicio que Baudelaire también consideraba una prueba de lo infinito; puede callarse, como Santo Tomás, que quería quemar sus cosas y fué penetrando en una larga y dulce zona de silencio. O puede —es la labor del poeta— mezclar la paleta y encontrar el sentido de todo en la transfiguración. Orce Remis la realiza en poemas de sorprendente belleza; aquí está todo, en frágiles anudamientos, en leves ritmos que parecen tocar con las manos la dulzura de Dios:

Sobre el lento sol ángeles están llorando,
el fuego de sus túnicas celestes lamentando.
¡Ay cómo escalan la luz y la colina
del alba crece y mi carne ya declina!
¡Ya me ven, ya me circundan,
han encendido una rosa de penumbra!

Estos pareados, de riqueza poética insólita, pueden indicar muchas cosas, cierto; pero aun si expresaran la melancolía del alejamiento, cantarían la gloria de la presencia. ¿Quiere esto decir que habría en el poeta un progresivo ascenso hacia la plenitud y la revelación de lo que el trascendental señala? La dialéctica poética es más complicada. El ascenso se da, *a simultáneo* con el desamparo, en un juego de luz y de sombra. Por eso se puede decir:

lloraré largo como un río,

en que la pena parece prolongarse indefinidamente, y agregar luego, a María:

Todo en el campo de tu mano dulce se consuma.

Queremos decir que, aun distante, lejos, mediato a veces y otros próximo, como si tocáramos su velo, Dios está en la esencia de esta poesía porque sólo Dios da sentido al trascendental que la conmueve. Y todo ha sido quemado en su luz o en la ausencia de su luz, sin zonas intermedias; el amor, la mujer inclusive. Precisamente la mujer es un desnudo misterio divino. Ella también expresa la infinitud del anhelo:

Déjame tu voz tan sólo, tu recuerdo,
ese otro ser profundo,
que aquí voy perdido en este campo, en este mar; en este viento.

La mujer también testimonia el incumplimiento esencial:

Tú navegas ¡soñadora!, sin viento ni lamento,
sin hombre al lado de tu sangre.

Para agregar luego en flexiones de sugestiva delicadeza:

Pastora te diría, pastora de tedios y de pastos.

Sin embargo, la rosa de penumbra, encendida en el vaho del tiempo, se ilumina:

Hacia dentro me voy iluminando en lentas ráfagas.

Se ilumina a pesar de las frustraciones, la tristeza y su dolor. Por eso no podemos cerrar los ojos tampoco en el amor; el amor y su espesa eternidad carnal describe la procesión de una sed: hay que saber mirarlo en la ontología fracasada de su última dulzura. Hay que tener el coraje de conocer sus imborrables cicatrices porque al fin, también canta y señala hacia arriba. El reino de la mujer tampoco es sino *en otro*.

De allí que Orce Remis, en verso que Bremond incluiría entre los que alcanzan el nivel de su poesía pura, diga (18):

Fundé en ti mi liviano reino de oro

O, también:

me habitó tu ausencia, otra fatiga.

El amor es entonces otro momento del despojo esencial, del acorralamiento que Orce Remis lleva adelante, hacia las zonas más escondidas y más auténtica de nuestro yo, allí donde, tal vez, seremos un canto, como piensa San Agustín. De su pretendida plenitud barroca o inclusive romántica con cosas, lujurias, pasiones y sueños, se vuelve hacia la constitutiva desnudez. Después del amor

Llorando va mi ángel fracasado,
ángel tibio de sol y de ceniza.

Esta dialéctica del rechazo y la purificación, la sed metafísica con sus muertes y renacimientos; el amor, porque todo lo es, sólo, puro, y Orce Re-

---

(18) Brémond, *La poesía pura*, Argos, Buenos Aires, p. 13, 14, 15. Como se sabe, toda la tesis de Brémond reposa en la posibilidad de que la poesía al irrumpir en cualquier poema, en cualquier verso nos deje parados: hemos sido puestos connaturalmente ante lo poético mismo. Y a piedra de toque para descubrirlo es el hecho de que no necesitamos seguir adelante porque, como antes dijimos, todo está delante. No estoy muy seguro si se puede vincular con esta idea la noción de poesía abierta que trata Juan Ramón Jiménez en La Torre Nº 1 y que alcanza su mejor expresión en Antonio Machado para España. Lo que sí sé es que también, uno, como él, siente gritar en sueños la garza que ejemplifica su poesía abierta:

Malherida iba la garza
enamorada
sola va y gritos daba.

mis "sentado entre dos ríos, indeciso"; la nada y ser, poesía y ser; podría simbolizarse en dos mujeres. La primera, cantada en uno de los poemas más delicados que puede ostentar la lengua, expresa la tristeza del tiempo y su soledad. Es Nausicaa que espera:

Una dorada ausencia al prado ofrece
verdes tréboles violentos.
Mes de vientos fatigando campos.

Tiene la voz dulce y de su rostro la luz baja
sus trémulos valles dilatando.

¡Ay, cómo cansaste el aire hilado de purpúrea lana!

Hoy lava la sangre, limpia tu pañuelo
y espera, espera solitaria,
al que monta el brusco caballo estremecido
de tus fugaces sueños.

Espera, espera verde Nausicaa solitaria . . .

El poema ya estaba prefigurado en *Diálogo de amor*. Todo amor implica una soledad, una herida, la conciencia de una comunión imposible.

Pero, al fin, el hombre responde: responde a Nausicaa mirando a María; la verdadera respuesta a la mujer es la respuesta mariana. Orce Remis toca el abismo de la mediación y el tránsito al orden de la fe. Es curioso que el poeta haya escrito casi simultáneamente ambos poemas —los dos únicos poemas personalizados de su libro. Diríamos que hay una definitiva experiencia; nada soy, como ella cuyo nombre era nada; soy un leve residuo del tiempo y su pena, pero doblo mi mirada, escucho su voz, la voz de su alabanza, de su pobreza, de su debilidad omnipotente y suplicante; entonces el poeta, el santo, también el metafísico si tiene los ojos limpios y ha sido visitado por cierto Don, sube y sube por el misterio de los trascendentales, para mirar otro misterio que los desborda:

Yo bebo en la copa de tu clima
y ardo y ardo embelleciendo mi ceniza.

MANUEL GONZALO CASAS
Profesor en la Universidad Nacional
de S. Miguel de Tucumán.

NOTAS Y COMENTARIOS

APUNTES SOBRE EL VALOR Y LA VIGENCIA DEL DERECHO (1)

1. — La filosofía del derecho de filiación tomista, que tantos méritos acumuló en la crítica al positivismo e idealismo jurídicos se encuentra ahora frente a otro pensamiento que no es posible ignorar ni rechazar de plano. De ahí la necesidad de proyectar en el campo de la jusfilosofía, la confrontación que hoy parece ineludible entre la concepción tradicional y la que se nombra como filosofía existencial.

No es un prurito de novedad lo que impulsa a tal cotejo, sino la convicción de que la filosofía existencial ha descubierto, o, al menos, ha tematizado por primera vez, desde el particular punto de vista de la fenomelogía, una fértil franja de la realidad: el existir humano (en el peculiar sentido que se le asigna). Y precisamente es en ese terreno, hasta ahora virgen, donde problemas jurídicos de difícil solución encuentran una mejor y acabada comprensión. Para no citar más que un ejemplo: el de la vigencia del derecho considerada como su dimensión existencial.

Siendo esto así —y algo de ello se tratará de acreditar adelante— queda ya establecida la conveniencia del diálogo que se propicia, en el cual el tomismo nada tiene que perder y sí que ganar, ya que constituyendo su término de referencia y su garantía de verdad, el conocimiento de la realidad, será la comprobación de su enriquecimiento la medida de este contacto.

Pero esta fecunda comunicación, no debe confundirse con una grosera mixtura de ingredientes, sino que exige, luego de acotar la nueva perspectiva, conformarla al sistema fundamental de verdades acuñadas por el pensamiento tradicional.

De un modo general son tres los pasos que corresponde dar.

El primero, es el acotamiento del nuevo nivel de la realidad descubierto por el existencialismo.

El segundo, es su inserción en el plexo de principios tradicionales, cuyo temple ha de ser vuelto a probar confrontándolo con la problemática actual en lo que tiene de legítima.

El tercero, es la eventual eliminación de aquellas piezas de la jusfilo-

---

(1) LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1953. LUIS LACHANCE, *El concepto del derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, traducción del francés por Fernando Cuevillas, Buenos Aires, 1953.

sofía tomista que se verifiquen como inadecuadas a la imagen de la realidad jurídica tal como se presenta en nuestros días.

Tales las etapas de esta tarea, las que obviamente no serán totalmente cumplidas en la presente nota, sirviéndole sólo de carta de ruta.

Queda, por fin, una cuestión que aclarar. Este nuevo pensamiento puede ser interpretado como una filosofía de la "existencia", es decir, del peculiar modo de existir del hombre, o puede asignársele una pretensión más ambiciosa, fijando el tema del "ser" como su objeto propio, y para cuya consideración es la de la existencia sólo una faena previa aunque inexcusable.

Claro está que en ciertas versiones, como las de Heidegger, Marcel o Sartre (2), resulta imposible trazar una absoluta división entre ambas direcciones, máxime si no se olvida la enérgica afirmación metafísica de los propios filósofos; pero, si es factible, dejando como en suspenso el capítulo del ser, concretarse a los resultados de lo que, para ser más preciso, Heidegger llama "analítica existenciaria" (3).

Esta actitud, que, repetimos, es sólo provisional, ha de entenderse condicionada y aconsejada por dos circunstancias.

En primer lugar, la filosofía jurídica, sin negar su subordinación a la metafísica, y con ello, el examen de lo que pueda aportar una metafísica de

---

(2) Sobre las diferencias fundamentales entre Heidegger, Sartre y Jaspers puede consultarse el excelente trabajo de M. MULLER: *Crisis de la métaphisique*, Desclée de Brower, París, 1953.

(3) Pero aun la posibilidad de este corte no es más que a medias, por cuanto la compresión del ser del "dasein" sólo puede darse plenamente en confrontación con el "Ser" (Heidegger). Por esto es que hasta tanto no pueda hacerse una valoración total de la metafísaca existencial, el enfoque que se indica en el texto no puede ser sino provisional, Aceptar esta interinidad no significa en modo alguno indiferencia ante resultados definitivos, sino el señalamiento de dificultades reales en cuya solución debe empeñarse todo pensamiento independiente de otro interés que el interés por la verdad.

A pesar de las reservas expuestas, *El ser y el tiempo* en cierto modo acepta la distinción de planos que hemos señalado. Para Heidegger en el conocimiento reflexivo hay tres niveles que de arriba a abajo son: el nivel científico o de las determinaciones ónticas de los entes; el nivel de las ontologías regionales en las que el objeto temático son "los conceptos fundamentales", es decir, una, "interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes"; y el nivel más originario que es al que apunta la "pregunta por el sentido del ser en general", y sin el cual "toda ontología... resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar" (Conf. pár. 3, ps. 11-14 de la traducción de Gaos).

Pero esta distinción de planos crea un problema. Para alcanzar el segundo nivel. donde ha de radicarse la investigación del "ser ahí" (dasein) y de su ser (la existencia) habría que tener resuelto el nivel más profundo, ya que sin su comprensión la ontología del "ser ahí" resultaría "ciega".

La dificultad es resuelta partiendo de lo que Heidegger llama, "la preeminencia óntica de la pregunta que interroga sobre el ser" (pár. 4). Esta pregunta por su propia estructura destaca entre todos los entes el "ser ahí" que por ello se muestra como "un señalado" ente. Este privilegio resulta de ser el "ser ahí" el único ente cuya esencia es precisamente estar comprendido en su ser. La comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser del ser ahí".

Por consiguiente, sin negar la prioridad original del tema del "sentido del ser en general" —antes por el contrario en razón de esa misma prioridad— el análisis del "ser ahí" se impone como previo aunque provisionalmente limitado, ya que su cabal comprensión sólo se logrará reiterando el examen en el horizonte de la "interpretación más original posible del ser".

Para completar el cuadro mencionaremos que esta ontología del "ser ahí" no es una ontología regional más, sino la preparatoria —aunque en otro sentido que para el sentido del ser en general— de las demás ontologías que tienen por objeto otros entes que el "ser ahí". En síntesis es posible —según el planteo referido— la reflexión sobre el nivel de la "ontología fundamental" (análisis del ser ahí), con cierta independencia temática respecto de la reflexión sobre el "ser en general". Con *cierta* independencia decimos, ya que toda la investigación no ha de perder de vista que este examen no es sino preparatorio para el del "ser en general", o, en palabras de Heidegger "la analítica del ser ahí así concebida no deja un momento de buscar su orientación en el problema directivo del desarrollo de la pregunta que interroga por el ser".

la existencia, puede y debe ceñirse a lo que llamaríamos su "campo inmediato". Esta zona próxima está deslindada por su específica problemática y por sus relaciones con la antropología, ya que siendo su objeto la conducta debida a otro (no se abre juicio sobre lo que sea ese "debido", ni esa relación de alteridad) resulta imposible prescindir del sujeto humano como punto constante de referencia.

En segundo lugar, el problema de la posibilidad de una metafísica desde la perspectiva existencial dista mucho de encontrarse satisfactoriamente resuelto, y, aún, convenientemente planteado. Una idea de las dificultades que a este respecto se presentan, está dada por las tres posiciones que se señalan, entre otras muchas.

La que niega la posibilidad de una metafísica existencial, ya que su propio enfoque cierra toda salida a una ontología, es la opinión de A. de Waehlens en "La filosofía de Martín Heidegger" (4).

La que afirma en el pensamiento de Heidegger, sino una ontología completa, al menos una dirección en tal sentido que, sin rechazar los frutos logrados por la filosofía tradicional —especialmente la tomista— lleva a un nivel metafísico más profundo y originario. Es la tesis mantenida por Max Muller en "Crise de la metaphysique".

La que, aceptando en buena parte la contribución existencialista, la limita a una fenomenología del "devenir humano" (Gilson en "El ser y la esencia") (5), o la hace jugar como factor de reactivación y depuración de la filosofía tomista (A. Dondeyne en "Foi chretienne et pensée contemporaine") (6).

En síntesis, pues, lo que urge hacer, sin perjuicio de seguir atentamente el desarrollo de la controversia que acaba de señalarse, es confrontar la jusfilosofía de base tomista con lo que llamaríamos existencialismo jurídico, limitando el tema y el contraste a la posibilidad de incorporar a los cuadros tradicionales el nuevo nivel del ente derecho que se descubre desde la perspectiva da le "existencia".

Con el propósito de concretar este cotejo hemos elegido dos obras bien representativas: la "Filosofía del derecho" de Luis Legaz y Lacambra, publicada el año último: y "Le concept du droit selon Aristote et St. Thomas" del P. Luis Lachance, cuya versión castellana apareció en Buenos Aires, también en 1953. Tanto la labor del ilustre maestro hispano como la del autorizado dominico, constituyen dos destacadas manifestaciones jusfilosóficas, siendo la primera una de las más logradas expresiones en la hora actual, y colocando la segunda a su autor en la primera fila de los expositores neotomistas.

2. — Si se acepta como idea provisoria del existencialismo, la de "un modo de filosofar dominado por la noción de existencia" (7) y se atribuye

---

(4) A. de WAEHLENS, *La filosofía de Martín Heidegger*, trad. de Ramón Ceñal, 1a. ed. Madrid, 1947. Conviene notar que el juicio de este autor se funda en las obras de Heidegger de su primera época. A partir de 1947 hay una evolución en el pensamiento heideggeriano que podría quizá justificar una opinión no tan categórica. Este cambio lo indica el propio Waehlens, por ejemplo, en *Phenomenologie et verité*, Presses Universitaires de France, 1953, nota 2, p. 72.

(5) ETIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948.

(6) ALBERT DONDEYNE, *Foi chretienne et pensée contemporaine*, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1951.

(7) No corresponde en esta nota profundizar esta noción de "existencia" que, naturalmente,

a esta noción de "existencia" la estructura de "ser-en-el-mundo-y-con-los-otros", no obstante las diferencias fundamentales o accidentales de interpretación, resulta justificado concluir que el pensamiento de Legaz ha de incluirse en la filosofía jurídica existencial, con una fuerte influencia de Heidegger y de Ortega.

Pero la significación de su obra no se reduce a trasladar al campo del derecho esta nueva imagen de la realidad, sino que adquiere mayor envergadura merced a la rara virtud de no recluir su pensamiento en un sistema, sino de conectarlo vitalmente con la tradición jusfilosófica, de modo particular con la escolástica española. Así ocurre, por ejemplo, con el caso del derecho natural, en el que, apartándose de estrechas actitudes actuales, recurre a la tesis tradicional.

El proceso de la filosofía del derecho, como el de toda filosofía, bajo pena de trivializarse, no puede detenerse en un pasado, por ilustre que sea, ni enclaustrarse en un presente, por promisorio que parezca, sino que ha de seguir la dirección que reclama la realidad jurídica misma. Una escrupulosa fidelidad a este criterio, dejando aparte la exactitud o inexactitud de sus soluciones, es lo que otorga a la obra de Legaz preferente valor y le permite plantear la temática jurídica, a la luz, no de una mirada unilateral sobre el derecho, sino de su auténtica comprensión.

Por su parte, el P. Luis Lachance es figura conocida en el escenario de la filosofía jurídica. Actor importante en el desarrollo y formulación de la teoría institucional (8), trata de llegar en el libro que nos ocupa, siguiendo la línea aristotélica-tomista, a un concepto analógico del derecho para así abarcar las distintas expresiones del dato jurídico.

De modo especial la ya subrayada adhesión a la doctrina de Santo Tomás es la que confiere mayor importancia a esta obra, particularmente en vista a los fines perseguidos en esta nota. Claramente señala Lachance que su propósito no es sino la exposición del pensamiento del Angélico, entroncándolo con los antecedentes aristotélicos, sin preocuparse, por caer fuera de su intención, de las versiones extrañas, antiguas o actuales.

Este objeto —que el autor alcanza cabalmente— nos sitúa ante un pensamiento que comparándolo con las exigencias de la realidad jurídica tal

---

se distingue de lo que por tal se entiende corrientemente y tradicionalmente. Diremos solamente que la "existencia" es un particular modo de ser del hombre. Desde esta especial perspectiva —y nada más que desde ella— el hombre es su "existencia", descartándose desde ya, que en la referencia que aquí se hace al hombre, queda fuera de foco su realidad de ser substancial. Para precisar más aún estos conceptos habría que agregar: a) que la noción de "existencia" no resulta de un simple capricho lógico, ni es tampoco una hipótesis de trabajo, sino que apunta a una realidad, parcial por cierto, pero de singular importancia, no ya para una correcta teoría jurídica, sino por lo menos para una teoría de la conducta; b) que faltaría aún depurar aquel concepto de pretensiones excesivas, tales como las que le adivina el existencialismo, para luego engarzarla dentro de planteo tradicional. Al tratar en el texto del pensamiento de Legaz, algo se añadirá a este breve apunte, debiéndose sin embargo tener presente que la consideración no excederá de la glosa a las ideas del autor; c) que aún dentro del existencialismo, y especialmente de sus comentadores, la "existencia" es tomada con distintos significados. Así puede usársela para expresar el "ser ahí" (dasein), que es el "ser en el mundo"; el "ser" del "ser ahí", que es la acepción adecuada de existencia en Heidegger; y, finalmente, el "Ser" o "Presencia", último fundamento, tanto del "ser ahí" como de los entes distintos del "ser ahí".

(8) Sobre la gestación de la doctrina institucional, tan injustificadamente subestimada, como infundadamente sobrevalorada, puede verse el exhaustivo libro de JOAQUIN RUIZ JIMENEZ: *La concepción institucional del derecho*, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1944.

como hoy se muestra, servirá adecuadamente para discernir sobre la suficiencia o insuficiencia de los principios tradicionales, y sobre la conveniencia o inconveniencia de incorporarles o completarlos con los resultados de las nuevas tendencias.

3. — Así como ceñimos el diálogo a las dos obras ya apuntadas, también hemos de limitarlo a lo que estimamos una de las consideraciones jurídicas más fundamentales, sino la más importante: el problema del valor y de la vigencia del derecho.

Una correcta comprensión del derecho que no se unilateralice sino que trate de capturar desde todas las perspectivas posibles lo complejo de la realidad, requiere lugar de preferencia para el tema del valor y de la vigencia.

La simple noción de término medio de lo jurídico, la que se recoge en la experiencia diaria, señala dos notas inexcusables. Una, que de algún modo se refiere a la justicia intrínseca del comportamiento jurídico, a su fundamentación, en última instancia, en un valor permanente; y otra, que apunta a su condición efectiva, existencial. El derecho implica algo más que su manifestación positiva, pero al propio tiempo no existe sin esa positividad.

Cierto es que estos datos de la observación común que tematizados constituyen las preguntas por el valor y la vigencia del derecho, están incluídos y tratados en toda teoría jurídica que se respete, pero no menos cierto suele ser que por falta de una adecuada visión, su elucidación se verifique desde un mismo y único enfoque, siendo que la particular naturaleza de la cuestión exige colocarse en diversos niveles.

Olvidando este reclamo, que es el de la realidad jurídica misma, la teoría se instala, bien en euna línea "esencial", en la que el aspecto existencial o de la vigencia se le escapa; o, a la inversa, se coloca en el ángulo de la "existencia" donde el orden del valor necesariamente se obscurece.

Esta simplificación de la teoría provoca graves consecuencias ya que según sea la posición que se adopte, la vigencia del derecho quedará subestimada en beneficio de su valor, y, viceversa, con el consiguiente desmedro de la realidad jurídica que, como toda realidad, no se agota en una sola perspectiva.

Con esto no se pretende trazar una línea infranqueable entre el nivel del valor y el de la vigencia. La diversidad de planos reconoce una unidad más profunda, pero su indagación sólo podrá hacerse remitiendo la consideración jurídica a su punto de partida; el hombre, para desde allí llegar a la instancia radical: el ser. Este necesario tránsito de la filosofía jurídica a la antropología y luego a la metafísica está indicando su necesaria limitación y la invencible complejidad de su objeto.

4. — El libro de Lachance se ubica decididamente en la línea esencialista. Pero, para evitar malentendidos, es bueno precisar qué se entiende por tal calificación.

Cuando hablamos de "esencialismo", de "esencial", no se señala una actitud que pudiera confundirse con una suerte de idealismo o logicismo que se resuelve en simples pensamientos o esencias creadas por l espíritu y aisladas de la realidad. Por el contrario, el conocimiento de las esencias reconoce como punto de arranque la experiencia, pero formándose en función de la abstrac-

ción deja de lado la existencia concreta. No por ello rompe con la realidad, más bien apunta a ella en lo que tiene de más auténtico y constitutivo de las cosas. En otras palabras podría decirse que el conocimiento desde el plano de la esencia no "desrealiza", pero sí "desexistencializa".

De este modo, y no obstante la calificación que atribuímos a Lachance, no es de extrañar que arranque desde la experiencia jurídica, desde el derecho positivo en concreto. "El derecho —escribe— de la misma manera que el hombre, que es su titular, no existe en estado puro. Hay derecho francés, alemán, italiano y otros más, pero no hay derecho pura y simplemente. Aquel que lo busque como tal, corre detrás de una abstracción y las máximas que recoja tendrán un valor irreal. Ellas no cuadrarán con la movilidad y la divergencia de los hechos que figuran en el curso natural de las cosas. Habiendo, desde los primeros pasos, abandonado el terreno firme de la experiencia, la investigación versa fatalmente en un dogmatismo sin relación con la vida, tal como ello se manifiesta en el tiempo y en el espacio" (p. 19).

Puesto el investigador ante la experiencia jurídica y establecido el papel fundamental que en la misma desempeña el hombre en su especificidad, esto es, como ser racional y libre, la indagación llega a un plano de abstracción en el que se dibuja ya una esencia: la naturaleza humana, sobre la cual, próxima o remotamente, deberán "construirse" las reglas del obrar.

Enfrentado el autor con la experiencia del obrar humano, no lo interroga "desde él mismo y por sí mismo", sino que lo examina desde "otra" entidad que él mismo. No se detiene en el existir concreto para penetrar en su estructura, sino que directamente se remonta a otra consideración dejando la cuestión intacta. La existencia del derecho no es más que el trampolín para ascender a un complejo de esencias, ya desglosada la existencia misma. Es el tipo de procedimiento abstractivo que va a llevar la reflexión jurídica a su primer grado.

No es el caso aquí, ni el propósito de esta nota, donde se persigue aclarar un planteo más que juzgar soluciones, describir el desarrollo de la construcción de Lachance. Basta para nuestro intento señalar la línea por donde transcurre su pensamiento.

En la búsqueda de una instancia fundamental que trascienda la contingencia del comportamiento, el autor encuentra la noción de "naturaleza". "... los principios que sirven de postulados a la moral, están fundados sobre algo real. Son la naturaleza misma del hombre en sus manifestaciones más primordiales. Representan inclinaciones más radicales que la libertad y, pueden por consecuencia servirle de norma" (p. 25).

Esta naturaleza del hombre esboza un cuadro de exigencias esenciales en cuyo libre cumplimiento está comprometida su plenitud ética. Se introduce así, en la contingencia del obrar, un orden de requerimientos y fines permanentes que bosquejan el ideal según el cual deberá modelarse la "mejor vida", la "buena vida", esto es, la "que es deseable por todos, aquella que es postulada por un principio que se encuentra en todos, aquella que es el desarrollo de lo que somos naturalmente" (p. 50).

Pero esta "buena vida", prefigurada en la naturaleza y cuyo desarrollo nos compete llevar a cabo, no se logra sino en la dimensión social del hombre; dimensión impuesta también por su naturaleza, ya que su paradógica condición de vocado a lo universal —por su racionalidad— y, si embargo,

limitado por su encarnadura, le exige, en el tiempo y en el espacio, la convivencia.

Es aquí donde se muestra el derecho, que, como principio rector de la conducta social, debe adaptarse a esa "buena vida", a ese ejemplar, "e introducir constantemente en nuestros actos la directiva que debe seguir nuestra vida" (p. 50).

Se dan así las piezas fundamentales del sistema: la naturaleza humana y sus exigencias, el bien común que califica la "mejor vida", la ley como ordenamiento racional de la conducta a aquel bien común, y el derecho como la calidad de nuestros actos ajustados a esa ley, por ella conectados al fin, y así, socialmente proporcionados.

La estructura y sentido de esta doctrina se aclara considerando el planteo y solución que asigna al problema de la obligatoriedad de la norma.

La obligatoriedad de la regla jurídica, según el autor, depende de dos factores: uno, intrínseco, y, otro, extrínseco. El primero se resuelve en el fin común. La norma anticipa comportamientos cuya legitimidad radica en su conformidad con aquel fin. Estando implicada la perfección ética en el logro de ese bien, esta implicación se extiende a todos los actos directa o indirectamente relacionados con el mismo, con lo que la voluntad, si bien libremente, resulta comprometida y obligada.

Pero con este elemento no está resuelta toda la cuestión. Los medios para alcanzar el fin radical varían; ante un mismo objetivo se abren diversas posibilidades ¿Por qué, entonces, ha de obligar aquel comportamiento prescripto por la ley, y no otro que pueda juzgarse más adecuado aunque falto de sanción estatal?

Pareciera que aquí la pregunta debía conducir a un viraje al plano fáctico, recayendo sobre por qué es la norma jurídica la que tiene vigencia, y no un simple consejo. Sin embargo, el autor fiel a la dirección de su pensamiento resuelve la cuestión en la línea esencial. El privilegio de la norma sobre el consejo le viene de su origen: la autoridad, que a su vez se acredita por el bien común que persigue.

Como puede apreciarse la doctrina se mantiene permanentemente en la perspectiva del valor. El "hecho" mismo del poder, de la autoridad, es esencializado para examinarlo en función de una relación con el bien común que a su vez, como se apuntó, se encara, desde el punto de vista de su fundamento, en base a la normatividad de la naturaleza humana.

El problema de la obligatoriedad del derecho, es resuelto, entonces, atendiendo, no a su forzocidad fáctica, sino a su normatividad esencial. La pregunta recae sobre por qué la norma causa lo debido de un comportamiento, con independencia de su efectivo cumplimiento o incumplimiento, y no sobre cómo la norma causa, pone en los hechos ese comportamiento.

Esta limitación de la pregunta no significa, en modo alguno, un defecto de planteo. Por el contrario, dentro del plano en que se coloca el autor es la forma correcta de formularlo (9). Lo que ocurre es que hay que entenderla

(9) JULIO OJEA QUINTANA, *Concepto egológico y concepto tradicional de la norma jurídica*, en SAPIENTIA, 1953, 1er. trimestre, Nº 27. Allí hemos tratado el problema de la obligatoriedad de la norma desde el enfoque esencial, dejando abierta la investigación desde otra perspectiva como la que en el texto se señala.

como parcial, es decir, como válida dentro de un cierto y necesario enfoque del problema, aunque insuficiente para su comprensión total.

La perspectiva esencial no es un enfoque inadecuado del saber jurídico. En vista al problema del valor del derecho, de su fundamento axiológico, puede afirmarse que es el único correcto y apto para formular una doctrina del derecho natural sin la cual la teoría jurídica queda decapitada. Más aún, dentro de este mismo nivel del valor y de la esencia, el pensamiento tomista, ha dicho cosas definitivas. Lo que ocurre —repetimos— es que este enfoque es insuficiente en orden a una comprensión de la realidad que sea tal y no una visión unilateral.

5. — Por lo dicho adviértese una laguna en la teoría del derecho expuesta por Lachance, siempre que, naturalmente, pretenda dar cuenta de la totalidad de la realidad jurídica.

La existencia de esta laguna no es un reproche que a título exclusivo deba atribuirse al autor, sino que alcanza a gran parte de la jusfilosofía neotomista. Una breve consideración de este hecho resulta importante con miras a una reactivación del pensamiento tradicional.

Entre Santo Tomás y sus comentadores más inmediatos y el neotomismo —dentro del campo de nuestra disciplina— se produce un acontecimiento nuevo: la constitución de la ciencia del derecho positivo (10). Hasta principios del siglo pasado la ciencia jurídica era la ciencia del derecho natural. No quiere decirse con esto que hasta entonces no existiera un conocimiento del derecho positivo —lo que sería absurdo— pero sí que fué necesario esperar la aparición de la escuela histórica para que tal conocimiento se constituyera como ciencia, es decir, como pensamiento crítico y reflexivo sobre un objeto propio. No se trata aquí de detenerse en el trámite sufrido por la teoría del derecho positivo en la búsqueda de radicación para su objeto. Ello sería hacer la historia de gran parte de la filosofía jurídica moderna. Bastará con señalar que luego de los frustrados intentos de instalar el derecho positivo en el campo de la naturaleza y de la lógica, se llegó a ubicarlo en un nuevo sector hasta entonces inédito: el de la experiencia cultural, cuya estructura, señalada en un comienzo a través de un ángulo neokantiano, es hoy, merced a la fenomenología, capturado con mayor rigor y pulcritud.

Esta experiencia cultural, esta nueva provincia de la realidad, en la que se manifiesta y aparece la "existencia", no ha merecido la atención de la jusfilosofía neotomista, al menos la que necesariamente exigía. Y sin embargo es en esta franja de lo real jurídico donde el fundamental asunto de la vigencia ha de plantearse y resolverse. El tema de la vigencia del derecho excede de una perspectiva esencialista, escapa a sus cuadros. La línea esencial puede decirnos, y verdaderamente nos dice, cuál debe ser el comportamiento jurídico, pero no cómo existe. Con señalar el obrar justo no está ya el derecho puesto, falta todavía que sea vigente, es decir, forzoso. Y no como si la forzosidad se añadiera a un derecho ya completo, sino como haciendo parte

(10) La escuela egológica ha insistido reiteradamente sobre este punto. Sin compartir todas sus apreciaciones, y, particularmente sus conclusiones, puede verse el prólogo de Lorenzo Carnelli al volumen *La ciencia del derecho*, Losada, Buenos Aires, 1949.

de esto que nombramos derecho y que si llega a faltarle resultaría dudoso poder seguir llamándolo así.

La consideración de esta dimensión existencial del derecho, ha de hacerse desde esa experiencia cultural y haciendo un provisorio paréntesis para la consideración esencial. Paréntesis provisorio —decimos— porque al cabo de la investigación surgirá, con más fuerza que nunca, el problema de engarzar ambas instancias.

6. — Fuertemente inspirado en Zubiri, Ortega y Heidegger, Luis Legaz y Lacambra formula su noción de derecho como "forma de vida social". La aparente generalidad de la fórmula bien pronto es precisada en el substancioso capítulo titulado "Concepto del derecho y teoría de la norma jurídica" (especialmente páginas 168 a 196).

"El hombre se encuentra implantado en la existencia" (p. 173). Y existir, para el hombre, "es vivir con las cosas. con los demás y con nosotros mismos como vivientes" (p. 173). Este "con" está indicando una dimensión peculiar del existir humano: su coexistencialidad, de la que no puede prescindirse en ningún supuesto, por hacer parte de su propia estructura. Esta coexistencialidad funda los dos planos por donde transcurre la vida humana: el plano de la intimidad y el de la socialidad. En ambos se da el "ser-con", pero la relación varía, ya que en el primero (vida personal) "el individuo vive el hecho radical de la coexistencia desde su propio centro de intimidad personal, del cual emana la norma y la forma de comportamiento entre y ante los otros" (p. 176); mientras que en el segundo (vida social), el vivir no es "desde uno mismo sino desde los otros, desde lo que los demás han hecho y resuelto, desde que los otros han hecho y resuelto que debe hacerse" (p. 179).

Estos modos de existir podrían expresarse como la relación "yo y tú" y la relación "yo y el otro", pero sin que el "tú" y el "otro" hayan de entenderse como términos o sujetos separados e independientes del "yo", ya que por el contrario integran a modo de articulaciones de una misma estructura el "ser-con", y así hacen parte de la inescindible unidad de la existencia humana. Tanto la vida personal cuanto la impersonal son formas forzosas del existir, modos de existencia, índices de "cómo" existe el hombre, o, lo que es lo mismo, de cómo deviene el hombre por consecuencia de su inextirpable libertad fundamental.

El derecho se ubica, o mejor dicho, se funda, en el modo impropio del existir y es refiriéndolo a esta estructura radical que se explican sus notas básicas. No es posible aquí seguir el desarrollo del pensamiento de Legaz ni apuntar sus fecundas consecuencias. Será suficiente anotar que los rasgos permanetes del derecho vigente: forzosidad, amoralidad subjetiva, alteridad, etc., alcanzan satisfactoriamente claridad, o, al menos, un sólido principio de comprensión.

El derecho existe, pues, con la misma forzosidad del existir humano. Si el vivir impropio hace parte de la existencia, el derecho, implantado en aquél, también participa de esta existencia. Comportarse jurídicamente, obrar bajo esta forma y relación, es un modo de ser de la existencia, integra su "ser-con" fundamental. Por eso vigencia y existencia del derecho se confunden. Un orden jurídico tiene vigencia en cuanto es recibido en esa particular forma de existencia, en cuanto hace parte de la existencia.

7. — Pero hasta aquí hemos soslayado el problema del valor del derecho, y no ha de crrerse que una actitud existencial lo descarta, sino que, por el contrario lo lleva al primer plano de su reflexión.

El existir, este irse "ganando la vida" —al decir de Ortega— se constituye a partir de una libertad fundamental. Libertad no pura ni incondicionada al tipo kantiano, sino condicionada precisamente por ese "ser con los otros y con las cosas" que lo coloca siempre en alternativa, en trance permanente de optar y preferir. Pero optar y preferir sólo son posibles en cuanto implican un juicio de valor, una estimación. El existir, entonces, es valioso, exige una valoración. ¿Pero, valor respecto a qué o a quién? Todo comportamiento, por intrascendente que parezca, exige justificación, dar razón de su preferencia. ¿Pero, justificarse y dar razón con relación a qué o a quién?

Aquí sí que el existencialismo se enfrenta con una opción radical: contestar la pregunta desde sí mismo, o, abrirse y remitir la respuesta a otra instancia que trascienda la existencia.

Si se recluye en sus posiciones habrá de buscar la justificación en su propia existencia, constituída en una suerte de trascendental, y, llevando la solución al derecho, su justificación no será entonces más que su vigencia, su mismo existir .El problema del valor queda así escamoteado en sus más hondas y legítimas pretensiones. Si, por el contrario, la respuesta se persigue trascendiendo la existencia —y esta es la posición de Legaz— la salida lleva al derecho natural.

Por eso es que Legaz, mientras está colocado en el plano existencial, nos dice que el derecho es "un punto de vista sobre la justicia". Con ello no se afirma ningún relativismo axiológico, sino que se expresa correctamente el límite de la perspectiva de la existencia, y se apunta a otra instancia que la supera.

Desde su existencia, desde su vigencia, el derecho no puede dejar de reclamar una justificación, ya que es conducta; pero al propio tiempo no le es posible, sin abandonar ese terreno, dar cuenta y razón de esa instancia justificante. La estimativa jurídica que se pretende construir a la altura existencial es incapaz de superar una justificación —si así puede llamarse— que no quede amarrada a lo fáctico. Con ello está confesando su radical impotencia, pues precisamente lo que una axiología pretende es elevarse sobre el terreno de los hechos, sobre lo que se pone en existencia, para señalar lo que absolutamente debe ponerse.

Legaz —ya se ha advertido— sitúa el problema del valor del derecho en un plano transexistencial. Allí encuentra los principios del dedrecho natural, "principios supremos de la ley moral natural que son cabalmente aquellos que todo orden jurídico positivo debe aspirar a realizar" (p. 297).

Pero con esta salida al derecho natural y la afirmación de su verdad no está resuelto el problema que la axiología jurídica plantea. Más bien diríamos que recién ahora aparece. Esta dificultad es la que el autor propone con todo su rigor: "Urge depurar el contenido del derecho natural, y, una vez depurado, habrá que indagar si ese contenido válido del derecho natural contradice la afirmación del carácter positivo del derecho y si, por consiguiente, el derecho natural no es más bien algo vinculado al derecho pero de índole metajurídica, o, mejor, suprajurídica" (p. 295).

Con haber dicho que la doctrina jusnaturalista que acoge Legaz es la

tradicional —más precisamente, la de filiación tomista— y no la racionalista, ya ya entendida la depuración que propone: eliminación del derecho natural como orden jurídico cerrado y autosuficiente para regir la vida social, y su reemplazo por un plexo de principios del saber práctico, cuya propia practicidad exige desde un comienzo la positividad (11). Esta depuración es ya capítulo obligado en la jusfilosofía neotomista, aunque importe notar con qué justeza y pulcritud también la verifica y exige quien, como Legaz, no puede ser estrictamente registrado en la escuela.

Pero lo que interesa sobremanera a los fines del segundo problema (juricidad o suprajuricidad del derecho natural) son las consecuencias que de tal depuración se siguen.

Si el derecho natural es un orden cerrado e independiente del derecho positivo, entonces "no podría ser más que un sistema normativo puramente ideal, sin pretensión de positividad, es decir, sin exigencia de aceptación ni de aplicación, o sea, lo contrario del derecho" (p. 296). Mas, si según la doctrina tradicional el mismo derecho natural reclama su positividad "se supone, ipso facto, que ese supuesto derecho aspira a convertirse en derecho positivo, es decir, sencillamente en derecho; y entonces no se trata de dos sistemas de derecho: uno natural, extrapositivo, y otro positivo, sino, por una parte, del ideal que aspira a positivizarse o realizarse, y, por otra, de la realización efectiva: del ideal jurídico que todavía no existe como derecho y el derecho que ya ha traducido a su modo un ideal" (p. 296).

Esta conjunción del ideal jurídico o derecho natural y su realización o derecho positivo, constituiría la plenitud del derecho por cuanto no sólo se da su dimensión existencial (positividad), sino su dimensión ética (derecho natural). Por ello es que no resulta del todo justificado, como pareciera pensarlo Legaz, calificar la instancia jusnaturalista como algo más allá de lo jurídico, ya que si se trata de una dimensión de éste, lógicamente está por él mismo exigida. Más bien debía decirse que aquel derecho natural no positivizado, y aún contradicho por un determinado orden jurídico, y por consiguiente injusto, tiene valor de derecho, mientras que éste sólo tiene existencia de derecho. Valer como derecho y existir como derecho, indican las dos direcciones de lo propiamente jurídico. Reunidas agotan su realidad, desconectadas sólo la reflejan parcialmente.

8. — Se han señalado en esta nota dos dimensiones del derecho: su valor y su vigencia, con lo que se gana en comprensión de su realidad, pero, a la vez plantea y reagudiza el problema de la relación entre ambos grados y el de su no imposible contradicción.

Mientras —como generalmente ocurre— vigencia y valor coinciden en un mismo derecho la dificultad no aparece, pero cuando un hecho con pretensión jurídica carece de valor o carece de vigencia el interrogante reaparece con toda su fuerza desconcertante. Es el problema de la calidad jurídica del derecho natural y del derecho injusto. En el primer caso norma o comportamiento jurídico valioso, pero sin vigencia; en el segundo norma o comportamiento jurídico vigente, pero desvalioso.

---

(11) JULIO OJEA QUINTANA, *La filosofía jurídica de Hans Kelsen*, e *Introducción al jusnaturalismo moderno*, en SAPIENTIA, año 1950, 2º trimestre Nro. 16 y año 1951, 2o trimestre Nro. 20, respectivamente.

A estos respectos pueden adoptarse actitudes extremas y unilaterales. Para el juspositivismo, el valor del derecho es algo que puede o no concurrir en su constitución, y, por consiguiente, no hace parte de su estructura radical. Para el jusnaturalismo es la verdad que, si bien requerida para hacer efectivo el orden jurídico, no integra su concepto esencial.

Aquí no se pretende indicar una probable respuesta a la cuestión, aunque algo se insinuó al tratar el pensamiento de Legaz. Bastará a nuestro propósito proponer algunas sugestiones con las que, estimamos, habrá que contarse para una adecuada solución.

En primer lugar, en que la búsqueda no deberá perderse de vista su principal propósito: una comprensión de la realidad jurídica, y, por consiguiente, evitar cualquier respuesta en base a su mutilación en detrimento de uno de sus aspectos.

En segundo lugar, registrándose lo jurídico en las realidades prácticas o de conducta, no ha de olvidarse ni por un instante lo que constituye el rasgo peculiar de las disciplinas que sobre las mismas versan: su condición problemática, paradojal.

Tanto el racionalismo —en el que un esencialismo inadvertido puede caer— cuanto el positivismo y el existencialismo ignoran y obscurecen esa problematicidad, o, al menos, la trasladan a situaciones laterales y secundarias. El nudo mismo de la cuestión: articular trascendencia e inmanencia, orden objetivo y acto libre se les muestra destituído de su capital importancia, porque, o bien agotan la filosofía de la conducta en la sola consideración racional, normativa y axiológica —con lo que se desinterpreta el concepto mismo de la norma—, o, bien permanece enclaustrada en el puro acontecer histórico, visto por el positivismo a través del lente de las ciencias naturales, y por el existencialismo a través de categorías cuya solidez y fundamento le vienen del existir mismo. Extrictamente hablando, en estas posiciones no hay problema, no hay instancias que engarzar, ya que se ha optado por suprimir una de ellas ([12]).

En tercer lugar, situándose el tema de la vigencia dentro de la experiencia cultural y cabalgando el del valor en los planos del primer y tercer grado de abstracción aristotélica, se hace menester previamente establecer la relación entre ambos niveles, para cuya labor la filosofía tomista, su metafísica y su antropología, contienen elementos importantes e imprescindibles que combinados con el aporte fenomenológico son capaces de una adecuada solución.

JULIO M. OJEA QUINTANA

(12) Sobre la naturaleza problemática y paradojal de la ética pueden leerse las agudas reflexiones del P. JUAN SEPICH en su *Introducción a la ética*, Emecé, Buenos Aires, 1952.

BIBLIOGRAFIA

L'EXISTENCE DE DIEU, por *Michele Federico Sciacca*, traduction de *R. Jolivet*, Preface de *L. Lavelle*, Editions Montaigne, París, 1951.

Y nuevamente frente al antiguo tema de la existencia de Dios, que adquiere actualidad bajo la pluma de una figura que goza de ganados prestigios en los ambientes intelectuales, Michele Federico Sciacca, profesor de la Universidad de Génova. Joven filósofo, que sabe abordar los trillados temas con vitalidad y frescura de juventud, cuyas publicaciones tienen siempre un mensaje que sabe situarse en el mundo real que vivimos y no en el de las puras abstracciones. Escribe en la mitad del siglo XX para los que estamos clavados en esta fracción concreta del tiempo.

Sorprende su juventud madurada en la meditación filosófica, tanto por lo extendido de su obra como por la variedad de los temas por él tratados. Autor, por lo demás, azaz conocido en nuestros ambientes intelectuales, lo que nos libera de la carga de tener que detenernos en mayores detalles de su personalidad filosófica.

San Agustín es su verdadero maestro, pero un San Agustín leído a través de los ojos de Rosmini.

El libro que tenemos entre manos, está constituído por una serie de artículos aparecidos en la revista por él dirigida "Giornale di Metafisica", pero no sin antes haber sufrido algunas transformaciones.

No es posible aquí hacer un resumen detallado de él, pero sí séanos permitido, evocar siquiera el tema fundamental que da razón y suficiencia a su título.

Frente a la pregunta que él mismo se formula: ¿cuáles son los datos reales que conducen al ser racional a establecer la hipótesis "Dios"?; responde: la conciencia de mi existencia, contingente, limitada y precaria se encuentra acompañada de la conciencia que en mí como en todo ser racional existe un orden de pensamiento y de verdad y un orden moral, es decir, compuesto de bienes no contingentes, independientes del comienzo y del fin de mi existencia; lo mismo en el mundo natural existe un orden que preside a la vida. Esto significa que yo, contingente y finito como toda cosa existo en cuanto participo del ser. Yo no soy pues el principio de mi existencia contingente y finita (esto tiene vigencia también para los demás seres), yo no soy por mí mis-

mo (como tampoco los demás seres), siendo contingente el principio de aquello que hay en mí de contingencia.

Existe pues una condición real humana, y de todo el mundo, a la que el hombre aplica su reflexión, que permite formular la hipótesis "Dios".

Frente al hecho de esta hipótesis, la reflexión filosófica tiene como tarea, precisar técnicamente las fórmulas y dar justificación racional de ella, es decir, probar que ella es en realidad una verdad universal y necesariamente válida. Por otra parte si es verdad que tal hipótesis nace de la realidad integral del hombre y del mundo, es necesario que la respuesta filosófica iguale a esa integridad.

Por lo tanto para que su respuesta sea perfectamente adecuada debe responder a toda la exigencia de la condición humana que es a la que propiamente pertenece la formulación y solución de esta hipótesis. De donde se sigue que la demostración de la falsedad o de la verdad de tal hipótesis no puede partir más que de la realidad finita que la hace nacer y la presenta a la reflexión. Es evidente que se trata del hombre, no en su razón de ser de organismo viviente, sino como vida espiritual. De hecho, entre los seres reales finitos de los que caen bajo el radio de nuestra experiencia, es sólo él quien se formula el problema de la inteligibilidad metafísica de su existencia y al mismo tiempo la hipótesis "Dios".

Pero se da además, dice el autor, una consideración decisiva para aceptar lo real humano como punto de partida de la demostración de la existencia de Dios. Lo que más le interesa al hombre es saber: lo que es verdadero en el orden de la verdad y lo que es el bien en el orden del querer. Porque, claro está, que si el hombre no conoce ninguna verdad, es incapaz de juicios verdaderos y él no podría demostrar nada ni ensayaría demostrar nada. Y es aquí justamente donde surge un problema, que está mordiendo todo intento de demostrar algo, el del fundamento metafísico del conocimiento.

Las verdades fundamentales y primeras sin las cuales no habría ni discurso ni demostración: ¿son ellas el producto del espíritu o bien son ellas solamente presentadas al espíritu y descubiertas por él? Evidentemente aflora aquí un grave problema, que el hombre no puede dejar en suspenso o descartar, ya que se trata del problema de la inteligibilidad profunda de lo real.

El problema de la existencia de Dios es el problema de la verdad o del ser de todo ser finito, el problema de la inteligibilidad metafísica de lo real. Buscar si existe Dios es buscar si hay una verdad de la verdad de mí mismo (y de la verdad que hay en mí) y de todo lo existente. Todo ello, le conduce a una sola legítima conclusión: dado que la razón cambiante y finita es capaz de la la noción de verdad, surge de allí el problema de la existencia de Dios. Porque posee normas y verdades que garantizan la validez de sus razonamientos y juicios, por ello emprende la demostración de Dios.

Mientras nosotros no hayamos descubierto verdades, es decir, algo universalmente válido, no es posible ningún juicio y ninguna argumentación objetiva. Del mismo modo jamás propondríamos el problema de la existencia de Dios, si careciéramos completamente de la noción de una realidad no contingente e inmutable, sino hay en nosotros una presencia obscura y operante de lo que nosotros buscamos, es decir, si nosotros no participamos analógicamente del ser mismo; de la contingencia y relatividad total no puede nacer el problema de lo necesario y absoluto.

Como se ve, la posición del problema, se precisa cada vez más: *a*) se parte

de los seres finitos y contingentes; *b*) de entre ellos, de aquellos que son inteligentes y espíritus finitos y contingentes; *c*) del objeto de la inteligencia, a saber de la verdad no contingente y no finita de la que ellas son capaces.

Si se demuestra que el espíritu finito es capaz de verdad y si, partiendo de la presencia de la verdad al espíritu, se prueba la existencia de Dios, entonces la demostración de la hipótesis se podría también hacer partiendo de las cosas materiales, porque estamos ciertos desde ya que hay verdades que nosotros somos capaces de conocer, y que la validez de nuestros juicios está garantida por la objetividad de ciertos principios.

Prosigue Sciacca: la verdad del juicio no reside ni en el sujeto que juzga, que es contingente y finito ni en la cosa que se somete a juicio, que igualmente es finita y contingente e inferior al sujeto pensante, ella reside en los principios según los cuales el sujeto juzga las cosas.

Estos conocimientos primarios, originarios y fundamentales de todo juicio no son puestos por la razón ni inducidos de la experiencia. Y para llegar a la prueba de ello pone en juego el principio agustiniano *eum qui judicat eo de quo judicat esse meliorem.*

Si la razón no juzga la norma de juicio, ya que de ser pasible de juicio dejaría de ser norma, sino que por el contrario es juzgada por ella, las normas son independientes de la razón y no son producidas por ella; ellas les son dadas y como tal son superiores a la razón.

¿De dónde vienen, pues, estos principios? Es para Sciacca el espíritu o la inteligencia que los conoce directamente y la razón la que los aplica.

Nosotros comprobamos que ellos están en nosotros, presentes a nuestro espíritu, objeto de intuición directa para el espíritu. Ellos no son innatos en el sentido de Platón, sino en el sentido de la interioridad agustiniana, presencia iluminadora y observadora de la verdad *in interiore homine.*

Así para el idealismo trascendente los principios del juicio son las verdades interiores al espíritu finito, por la que es iluminada la razón. Y justamente porque ella es interioridad excluye la inmanencia de la verdad al espíritu mismo e implica la trascendencia de la verdad.

¿De dónde viene esa presencia de la verdad en mí? ¿Cuál es el principio absoluto de la verdad que esclarece mi espíritu por la que yo soy capaz de juicios verdaderos, de conocimiento racional? Esto es, dice Sciacca, el problema de la inteligibiidad metafísica del conocer y precisamente el problema de la existencia de Dios.

Los principios de todo juicio están más allá de toda duda y aunque yo los quiera destruir, ellos se resisten porque son indestructibles.

Con estos presupuestos formula la prueba: la verdad es una realidad inteligible, es decir, objeto de un pensamiento o de una inteligencia: no hay verdad sin un pensamiento que la piense, una inteligencia que la aprehenda. En el caso del espíritu humano, ello no significa que el espíritu haga existir la verdad, sino solamente que la descubre en sí, que tiene intuición de ella. Donde hay verdad hay pensamiento, inteligencia, siendo además la verdad extratemporal, necesaria y eterna existe un espíritu que la piense y que es eterno como ella misma. Pero si el Pensamiento eterno es de la misma naturaleza que la verdad, Pensamiento eterno y absoluto o Verdad eterna son unívocos y por consiguiente el Espíritu absoluto e infinito es El mismo la verdad. Existe pues un Espíritu absoluto e infinito que es la Verdad abso-

luta e infinita, la Verdad en sí, por la que toda verdad es tal y es la Verdad creadora.

Se llega a la misma conclusión partiendo de otro punto de vista.

El ser inteligente conoce verdades necesarias, inmutables, absolutas; el ser inteligente, contingente y finito, no puede crear, ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas de las que tiene intuición; luego existe la Verdad en sí, necesaria, inmutable, que es Dios.

Por consiguiente, en las verdades inmutables y necesarias se encuentran desde ya implicada la existencia de Dios, en tanto que la presencia de estas verdades es desde ya la presencia de Dios por su imagen.

Luego el autor va aclarando distintos puntos de la prueba.

Las verdades están presentes al espíritu pero no inmanentes a él; ya que de ser así verdad y pensamiento se identificarían.

El principio de causalidad es "a priori" no en el sentido de Kant, sino en este otro sentido, como todas las verdades o principios primeros nos es interior, es visto, por nuestro espíritu y no es el producto de una abstracción ideológica o ascendente, es decir abstraído de los principios sensibles.

La verdad presente al espíritu es de Dios sin ser Dios.

Si hay una verdad primera presente a la inteligencia humana y si es ella la que fundamenta la validez de los juicios de la razón, ello significa que el hombre ha sido creado para la verdad.

Verdaderamente, al llegar al término de este libro nos damos cuenta cabal que estamos frente a un auténtico pensador, profundo y original. Plácenos mayormente encontrarnos con alguien, que en estos momentos, nos habla el lenguaje de San Agustín para decirnos que todavía el genio de Hipona no ha envejecido sino que vive en una juventud de eternidad.

Pero, sin embargo, y aquí entra el pero, ese pero maldito que hay en todas las cosas de los hombres, y que Shakespeare llama "carcelero encargado de hacer avanzar algún malhechor espantoso", el Prof. Sciacca, con ese deseo de dar una prueba que responda a la total exigencia del ser que se plantea la hipótesis Dios, nos parece que con el intuicionismo de los principios necesarios e inmutables ha hecho del hombre un ángel, cuyo modo connatural de conocer es la intuición, cosa que no sucede en el hombre.

Cuando la facultad es absolutamente independiente de todo órgano corporal, como potencia de un ser enteramente espiritual tendrá por objeto propio el ser espiritual puramente inteligible, será el caso de las inteligencias separadas de toda materia y realizada en los seres espirituales. Aquí el conocimiento deberá ser intuitivo. Pero si la facultad de conocer es intrínsecamente independiente de órganos corporales, y en su entidad, potencia de un ser espiritual, pero este ser espiritual no subsiste de hecho en sí mismo sino que como substancia incompleta se encarna y toma cuerpo en una materia, su objeto propio será el ser inteligible realizado en lo sensible, o sea, objeto propio de una facultad de conocer, potencia de un ser espiritual, forma de un cuerpo, no podrá ser otro que las formas inteligibles inmersas en los seres sensibles que es precisamente el caso del hombre, donde la inteligencia no se encuentra desligada del cuerpo sino anclada en una sensibilidad.

El abrazo de la inteligencia con su objeto no puede hacerse originariamente sino merced al menester de los sentidos, que proporcionan la materia en su individualidad para extraer la forma de su universalidad, como dice Santo Tomás de Aquino en la Summa: *cognoscere vero id quod est in materia indivi-*

duali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam raepresentant phantasmata. (1a. Q. 5 a. 1).

¿Y no cree Sciacca que un tal conocimiento responde a una realidad integral del hombre, que no es ni sólo ángel, ni sólo cuerpo, sino que como dice Pascal es una caña que piensa, no sólo caña, ni sólo pensamiento, sino caña que piensa? Y aquí detenemos nuestra nota porque todo, aun lo que Sciacca dice relacionado con el principio de causalidad, trae su origen de esta su concepción primera.

LORENZO LA VALLE

CHEMINS ET IMPASSES DE L'ONTOLOGIE HEIDEGGERIENNE, a propos des *Holzwege*, por *Alphonse De Waelhens*, E. Nauwelaerts, Louvain, 1953.

A propósito de la aparición de *Holzwege*, el autor vuelve sobre el fundamento existencial de la filosofía de Heidegger, con el objeto de ofrecer una exposición del último desenvolvimiento de su pensamiento, que complemente a su ya clásico libro sobre *La Philosophie de M. Heidegger*, (traducido también al castellano), que tal vez constituya la exposición crítica más objetiva y completa sobre la concepción del filósofo de Friburgo.

De W. subraya que, del mismo modo que en *Sein und Zeit*, también en *Holzwege* Heidegger se plantea el problema del *ser* del *ente* (*Sein des Seindes*). *Ser* y *ente* del hombre no son lo mismo; pero el *ser* no se revela sino en el *ente* del *Dasein* —hombre concreto; vale decir, en el *ser-para-la-muerte* o *temporalidad* o *historicidad*—; y el ente del *Dasein* no es sino por el *ser*. El *ser* es la *presencia* —en la conciencia— y los entes los *presentes*.

Los entes, ni siquiera el propio Dasein, llegan a *ser* o a de-velarse como verdaderos sino en la *presencia*, en la conciencia. *Ser*, *verdad* y *presencia* en Heidegger expresan lo mismo. Los entes son una inmensa multitud que llegan a *ser*, es decir, a *aparecer* y dejan de *ser*, desaparecen de la *presencia* o conciencia del *ser* de la ex-sistencia finita concreta humana del *Dasein*. Es el privilegio de éste.

Tal el estado actual de la filosofía de Heidegger, y que éste procura descubrir en Anaximandro, como antes lo había procurado encontrar en otros filósofos griegos o en Rilke o Hölderling. En unas Filosofías, dice Heidegger, prevalece el *ser* o la *presencia;* en otras, los entes opacos que lo ocultan. Así en la Filosofía moderna, cientificista y técnica, vale decir, intelectualista, en que el *ser* queda velado por el *objeto*, oculto en el *ente*. En lo cual se manifiesta el antiintelectualismo de Heidegger: para llegar a la *verdad* o *ser* de los entes es menester dejar de lado la inteligencia, que lo escamotea y deja encubierto en el *ente* u *objeto*, en que ella se detiene, y penetrar o de-velarlo por la intuición existencial, vale decir irracional.

Dejando de lado la interpretación etimológica heideggeriana de los griegos —que evidentemente se presenta rebuscada y hasta anacrónica, ajena al auténtico pensamiento de aquéllos—. De W. hace ver al final cómo aun dentro de la propia concepción de Heidegger, quedan irresolubles los problemas más graves de la Metafísica y aún de la Ontología Fundamen-

tal. Si los entes, sin excluir al hombre, único ente en el que se nos de-vela el *ser* del ente, en que nos da la *presencia* o *verdad* —la conciencia o descubrimiento del *ser*— ¿qué es esta presencia? Porque el hombre tiene el privilegio de poseer la *presencia*, pero no se confunde ni se identifica con ella. Pero si los demás entes no llegan a ser sino en la *presencia*, la cual sólo es en el ente del hombre, ¿quiere decir que sólo *son* en el hombre? Además si el hombre es dueño de llevar a los entes a la *presencia* —a de-velar su *verdad*, a descubrirlos como *ser*— ¿no es dueño también de la *presencia* o del *ser?*. Y si no lo es, ¿cómo se entiende su privilegio de de-velador del *ser* del ente? He aquí los puntos fundamentales que siguen obscuros de Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta *Holzwege*. ¿Hay una auténtica trascendencia, hay *ser* real más allá del *ser* o *presencia* del hombre? ¿Cabe una Ontología, una vez admitido el planteo y método antiintelectualista de la *Ontología Fundamental?*

De W. señala certeramente la dificultad, el *impasse* a que ha conducido el análisis fenomenológico existencial de Heidegger y allí se detiene.

Por nuestra cuenta creemos que los últimos escritos de Heidegger no modifican substancialmente su posición primera de *Sein un Zeit*: que la *Ontología Fundamental* continúa clausa y que es imposible evadir la inmanencia existencial, así sea dada ella en "trascendencia" o temporalidad. El *ser* de los entes no se de-vela, no es presente, en una palabra, *no es* sino en el *ser* o conciencia o presencia del *ser* del *Dasein*. Si bien Heidegger subraya ahora que la *presencia* o de-velación del *ser* no se identifica con el *ser* del *Dasein* o, en otros términos, si bien el *ser* de los entes no se identifica con el *ser* del hombre, la verdad es que sólo se de-vela o se hace presente a éste. Que pueda ser un *ser* más allá del *ser* o conciencia del hombre, y más si este ser pueda realmente *ser* con independencia del *ser* o conciencia del hombre, son cuestiones irresolubles y hasta sin sentido dentro del planteo fenomenológico existencial de Heidegger, donde el *ser* de todo otro ente o realidad que no sea la propia existencia finita del *Dasein*, se funda y no es sino en esta existencia. Sea o no el *ser* fuera de nuestra existencia, para el hombre que somos, el *ser* no tiene otra revelación más que la temporal finita de esta propia ex-sistencia del *Dasein*, su única epifanía es la del ser *"para la muerte", temporalidad e historicidad* finita y gratuita, que funda la de-velación o *ser* de todo otro ente. El ser trascendente en su sentido auténtico es inaccesible.

Podríamos añadir, para entender mejor esta crítica, que el *ser*, la *verdad* o la *presencia* no son sino la *ex-sistencia* o, por lo menos, no son sino en la ex-sistencia en el sentido des-esencializado de Heidegger. El ente u objeto es la esencia inteligible. Pero si se deja de lado la esencia inteligible, no sólo es imposible la trascendencia —únicamente aprehensible por vía intencional intelectiva— sino que aun la misma existencia propia se diluye en la *nada*.

Contra las afirmaciones y las esperanzas de muchos, los últimos escritos de Heidegger, si bien precisan y desarrollan su primitivo pensamiento de *Sein und Zeit* no lo modifican o corrigen substancialmente en nada.

El libro de De W. trata de aprenhender con objetividad la dirección de estos *"caminos"* de la investigación en los últimos escritos de Heidegger, así como también de señalar con precisión las *"encrucijadas"*, a que es conducido por sus propios principios de la Fenomenología existencial de su *Ontología Fundamental*. Y a fe que lo ha logrado plenamente.

OCTAVIO N. DERISI

IDEA DE LA METAFISICA, por *Julián Marías*. Colección Esquemas, Columba, Buenos Aires, 1954.

Aborda Marías y esboza en este opúsculo el tema de la Metafísica: qué es la metafísica, cuál su objeto y, en dependencia de éste, cuál es su método.

El libro está escrito con la agilidad y virtuosismo, que son propios de su autor, y que no siempre ayudan a la mejor comprensión de los temas, y a las veces hasta enturbian la precisión conceptual que fuera menester en materia tan delicada como la Metafísica.

Resulta inadmisible la pretensión de M. de una Metafísica que no comience por ser Ontología, un conocimiento que no sea por vía de *logos* y, por ende, que no verse sobre el *ser*. La pretensión de una Metafísica anterior a una Ontología está fundada sobre una base endeble. Estamos de acuerdo que *prius est esse quam operari* y, por consiguiente, también *quam intelligere*: antes de pensar en nuestro ser y vida, somos y vivimos, no hay duda. Pero lo que no vemos es que la realidad y la vida antes de ser pensados puedan ser aprehendidos *como tales* para constituirse en Metafísica, con la consecuencia paradojal, a que llega Marías, de una Metafísica anterior a la Ontología. En una palabra, que no se ve cómo pueda haber Metafísica antes de la intervención de la inteligencia, y una Metafísica que no verse formalmente sobre el *ser*, el *primum cognitum*, sin el cual no hay ni es aprehensible ni la realidad ni la vida. Antes de pensar hay realidad y vida, de acuerdo; pero nada sabemos de ellos en cuanto *tales* sino por vía intelectiva; fuera de que la realidad y la vida no pueden ser aprehendidos en lo que son, como *realidad y vida*, sino se los comienza por aprehender como *ser*, transfondo de todo concepto, sin el cual éste resulta inasible en lo que realmente es.

La posición de M. —en pos del *"yo y mi circunstancia"* de Ortega— se aproxima más de lo que él cree y quiere —por más diferencias que se empeñe a acumular— a la de la *Ontología Fundamental* de Heidegger. *"Mi vida y mi circunstancia"* evoca demasiado la primera realidad dada en la intuición existencial de Heidegger: el *Dasein* como *"estar en el mundo"*.

En cambio, en el método de la Metafísica, M. rechaza con razón toda posición antiintelectualista, como contradictoria, y —siempre en pos de Ortega— adopta la *"razón vital"*: una razón compenetrada de vida o una vida iluminada y atravesada por la razón. Por este lado, M. se aproxima más de lo que él cree a la posición rigurosamente tomista —que no es lo mismo que decir meramente escolástica—. También para Santo Tomás el ser primero es aprehendido en el *juicio*, vale decir, mediante el concepto intelectivo, abstracto, pero reintegrado por el asentimiento en la realidad concreta material. Sólo que Santo Tomás con razón sólo atribuye fuerza aprehensiva del *ser* o realidad formalmente tal a la inteligencia. La vida o realidad concreta es necesaria, como término y objeto de la intuición empírica, en la que ella des-cubre su propio objeto: el ser inteligible. Por eso, si la Metafísica necesita de la vida y de la realidad empírica, como *términus a quo*, no se constituye formalmente tal, Metafísica, sino en el plano enteramente inmaterial e inteligible —aunque referible y aplicable al plano material concreto— en que se *de-vela* y revela el *ser* de tal realidad, al prescindir o abstraer de las notas materiales que lo ocultaban en su formalidad propia de ser. La Metafísica o es *intelectiva* y versa sobre el *ser* —esencia y existencia— formalmente tal, o deja de ser Metafísica, porque en tal caso desaparece enteramente el *ser* de la visión del

hombre. Y sin revelación del ser no hay Metafísica, porque ninguna realidad ni vida es revelable a nuestra conciencia, como tales, sino en el transfondo del concepto de *ser* que ilumina y da asibilidad aprehensiva consciente a todo otro concepto o nota real actual o posible. Todo lo demás: que antes del ser es la vida con su contorno en que me encuentro, o el *"ser aquí"*, y que el ser no tiene sentido sino por y en él *"ser aquí"* o vida concreta —el hombre individual—, todo eso quiere decir que en el *orden* real no es posible hacer Metafísica sino desde una existencia consciente e intelectiva, como la del hombre: pero no que en el *orden gnoseológico* el ser aprehendido por una inteligencia determinada y existente dependa y sea por la existencia propia; antes al contrario, patrimonio del espíritu y, más concretamente, de la inteligencia, es la aprehensión en la propia inmanencia concreta y existencial, del ser trascendente absoluto e independiente en sí de ésta, que lo aprehende en cuanto medida o determinada por su evidencia objetiva.

Tema tan arduo y difícil como el de la Metafísica no se prestaba mucho al breve esbozo de esta colección *"Esquemas"*. En todo caso no creemos que el ensayo de M. haya alcanzado este objetivo. Su lectura no dará a nadie una idea clara, y menos aún exacta, de lo que es la Metafísica.

Por eso, si el libro posee indudablemente elevados quilates literarios y está escrito con primor, con una prosa castiza y cuidada, y se lo lee del principio al fin con facilidad y gusto; y si además está lleno de observaciones sagaces y de sugerencias penetrantes; sin embargo, al final nos desencanta con la desilusión de una solución prometida y esperada pero no alcanzada.

OCTAVIO N. DERISI

FISICA Y FILOSOFIA, por *Carlos París*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Filosofía de la Cultura, Madrid, 1952.

La ciencia, tal como la entendemos actualmente, es sin duda, al menos globalmente, patrimonio de la edad moderna. Y precisamente ese concretarse de la ciencia como un tipo de saber surgido de una actitud cognoscitiva que aparece claramente en el siglo XVI, plantea un grave problema a la filosofía, tanto en su dimensión epistemológica (por ser una nueva forma de saber y muy peculiar por cierto) como en el contenido concreto de sus doctrinas (la ciencia clásica especialmente ha dado lugar a un trasplante de conceptos estrictamente científicos al plano filosófico). Problema que, si bien fué relativamente grave en el período de la física clásica, a pesar de Kant, se agudizó repentinamente con el nacimiento de la física de nuestro siglo, especialmente luego de las teorías cuántica de Planck (1900) y relativista de Einstein (1905). De allí en más se produjo una invasión del terreno científico en el filosófico, intentando aquél, deslumbrado por las "ideas claras y distintas" que proporciona la matemática, desvalorizar el estricto planteo filosófico de los problemas científicos. Ejemplo clásico es el de Mach, quien en el prefacio a su *Die Mechanik* . . . dice que "su tendencia es más bien explicativa o, para mejor decir, antimetafísica". Sin considerar el sentido peyorativo que se da aquí a la Metafísica, retrata esta frase muy al vivo la intransigencia

que surge entonces entre científicos y filósofos, intransigencia que si bien ha ido atenuándose posteriormente, no ha logrado aún ser allanada totalmente, precisamente por la confusión que existe entre los límites y alcances de cada una de ambas posiciones.

Se hace entonces imprescindible "distinguir para unir, "asignar a cada tipo de conocimiento —científico y filosófico— sus características peculiares a fin de resolver toda polémica sobre la legitimidad y alcance de cada uno.

Desechando las posiciones extremas que niegan uno de los dos polos, física o filosofía, y aún aquéllas que niegan a la filosofía como forma científica sistemática de conocimiento (neopositivismo, existencialismo), ya que no se plantea aquí nuestro problema sino que se lo desecha, las tendencias actuales pueden resumirse así, según Paris: "o se considera a la filosofía natural como unificación sintética de los resultados de la ciencia (*Naturphilosophie*, realismo crítico) o bien como un estudio crítico de los principios fundamentales de la ciencia (filosofía de tipo logicista, neokantismo marburgués).

La escolástica merece un capítulo aparte. En efecto, siempre ha existido en ella una filosofía de la naturaleza de auténtico cuño aristotélico que la ha llevado a justificar la dualidad de formas de saber, basándose en las *rationes supremae* o *rationes ultimae*, ciencia y filosofía natural, respectivamente. Esclarecimiento primero que ha ido desarrollándose por una mejor consideración de las causas últimas del ser material (substancia) y las próximas (accidentes); y como la substancia no es captable inmediatamente por los sentidos en tanto que sí ocurre con los accidentes, los cuales son además expresables matemáticamente, se llega a que el objeto de la filosofía natural es la realidad *intelligibilis tantum* en tanto que el de la ciencia es *etiam sensibilis vel imaginabilis*. Luego el saber filosófico de la filosofía natural es predominantemente deductivo (demostraciones *propter quid*), *e inductivo* el de la ciencia positiva (demostraciones del tipo *quia*).

Maritain ha precisado aun más. Partiendo del *ens mobile* y considerándolo bajo diversas *rationes formales sub qua* llega a una notable diversificación entre filosofía natural y ciencia: *sub lumine ontológico*: filosofía de la naturaleza; *sub lumine empiriologico*: ciencia postiva; y en el caso especial *sub ratione quantitatis*: matemáticas.

Pero no obstante esta precisión, señala Paris en Maritain una rígida contraposición entre ambos modos de análisis conceptual, contraposición que "desemboca en una excesiva separación entre ciencia y filosofía, con una interpretación del saber científico cargada de positivismo al modo de Duhem". (p. 68).

"Contemplando, pues, en conjunto, el panorama del actual pensamiento en torno al tema de las relaciones entre ciencia y filosofía natural, cuya tectónica, en sus líneas maestras, hemos bosquejado, apreciamos que en ella el esclarecimiento más adecuado del tema resulta tarado globalmente por una incompleta comprensión de las naturalezas cognoscitivas propias de la ciencia y de la filosofía natural" (p. 69). Y Paris centra su estudio en el análisis epistemológico de la ciencia física, para demostrar "cómo una nueva problemática se va abriendo paso, la cual encuentra en el conocimiento filosófico su terreno adecuado de despeje" (p. 70); a cuyo fin hace resaltar que en la ley y la teoría residen "los elementos pilares de la organización cognoscitiva propia de la ciencia", siendo la ley "la que propiamente

recoge la novedad del saber científico" (p. 102), en tanto la teoría "corresponde a la inevitable pretensión especulativa del saber científico" (p. 89), situándose entre ambas la matemática como "adecuada culminación positiva de la ciencia física" (p. 294) resultando simultáneamente dotada "de una función ontológica... vicaria del conocimiento de las esencias reales" (p. 295).

Con estas ideas directrices va ascendiendo el autor, con metódica ordenación y amplio despliegue de erudición, los diversos escalones que constituyen la metodología de la física nueva en un desarrollo pleno de sugerencias y en el cual cada afirmación va avalada por precisas y numerosas citas, para acabar en que "el análisis de la ciencia física nos ha permitido captar en su más auténtica significación los dos motivos centrales del tema de la relación entre la ciencia física y la filosofía natural; diversidad en la peculiaridad legal del saber científico e integración en la aspiración explicativo-ontológica" (p. 335).

¿Ha logrado Paris su cometido? Creemos que sí. Tal vez se discuta la plenitud del éxito, pero casi no podría ser de otro modo, dada la complejidad del problema propuesto. Si bien se trata de un bosquejo —bastante preciso— que ha de ser ampliado y actualizado en toda su potencialidad, debe destacarse no obstante la aguda penetración del autor en el análisis del saber científico.

Nos parece necesario aclarar (tal vez el lector lo habrá comprendido ya) que no es este un libro para "el gran público" sino para el estudioso. Aun el estilo del autor exige una suma de paciente atención no dispensable por aquel público.

J. E. BOLZAN

MANUEL DE PHILOSOPHIE: I PSYCHOLOGIE, por *R. Jolivet et J. P. Maxence*, E. Vitte, Editeur, Lyon, 1953, 481 páginas.

SAPIENTIA se ocupó ya de la *Psychologie* de R. Jolivet (Nº 13, pág. 287). Posteriormente este segundo volumen del *Traité*, en su cuarta edición (1950) apareció notablemente modificado con relación a las anteriores ediciones. Ahora nos hallamos ante un nuevo Tratado de Psicología que forma la primera parte de un Manual para las clases de Filosofía y de Primera Superior del bachillerato. Esta subordinación al programa impone el orden de las partes del Manual y cierto orden de los temas en el Tratado de Psicología. Los autores de la obra creen haber realizado un equilibrio entre la exigencia utilitaria escolar y el valor formativo. Lo que en verdad se ha logrado en la obra que nos ocupa y dentro de su género, es el adecuado tratamiento de los problemas psicológicos. El progreso se advierte si se lo compara con la cuarta edición de la *Psychologie* del *Traité*. Es especialmente visible el uso y la referencia continua al pensamiento de Sartre, M. Ponty, Burloud y Pradines, cosa que da frescura al texto.

Las primeras 65 páginas están dedicadas a Introducción a la la Filosofía. En la página 224 hay un árbol genealógico del pensamiento griego, enteramente fuera de lugar.

G. BLANCO

UBER DIE BILDUNG DER GEISTLICHEN IM SPATEN MITTELALTER, por *Friedrich Wilhem Oediger*, E. J. Brill, Leiden-Köln, 1953, 148 páginas.

A las muchas y valiosas colecciones de estudios medioevales ya existentes, viene a agregarse una nueva, dirigida por el famoso Prof. J. Kock, de Colonia, autor de trabajos de extraordinaria importancia en el campo de la historia de las ideas. Esta nueva serie tiene un fin preciso: establecer, en base a minuciosas investigaciones, la fisonomía *espiritual* del medioevo.

En este volumen, F. W. Oediger estudia el último período de la Edad Media. Lo presenta como dominado por una concepción franciscana de la vida, en la cual la *sabiduría* se considera el valor supremo; es un don divino, propio de las almas humildes y pobres, dedicadas a la contemplación de las cosas divinas. En cambio la *ciencia* está volcada hacia las cosas de este mundo perecedero; en sí misma es buena y también viene de Dios, pero debe estar ordenada a la sabiduría y marchar siempre junto a ella si no quiere convertirse en un saber vano y por lo tanto peligroso.

De aquí las dificultades de orden práctico: no siempre aparecen claros los límites existentes, según esta concepción, entre la ciencia ordenada a la sabiduría y la que elude esta ordenación. El autor, con abundancia de documentos, logra determinar la actitud de la gente de esta época ante este problema. Establece el grado de saber exigido al obispo, al sacrdote, al diácono, al subdiácono y al lector; de qué modo podía un clérigo cultivar la ciencia y qué ciencias le eran permitidas. Baja a detalles interesantes (y divertidos) sobre la formación del clero diocesano, la elección de sus profesores, las clases y los exámenes; detalla la visita pastoral a las parroquias y los exámenes a que en esa oportunidad eran sometidos los sacerdotes.

La lectura de esta obra obliga al lector a plantearse un problema vigente en todos los tiempos: el valor del trabajo intelectual y de la cultura en una concepción cristiana de la vida. Si Dios ha dado al hombre inteligencia y brazos es para que los use; si lo ha colocado en el mundo y le ha ordenado que lo domine, debe obedecer. La cultura y la técnica sólo pueden estar reñidos con el cristianismo cuando responden a una mentalidad materialista. La primacía de lo espiritual no se afirma despreciando simplemente la razón y sus conquistas. El bajo nivel intelectual del laicado y del clero, y el poco aprecio a los estudios reinantes en la época estudiada por Oediger ¿no provendrían de esa concepción agustiniana de la sabiduría y de la ciencia que expone al comienzo de esta obra? El antiintelectualismo larvado en esas ideas, que no logró subsanar la autoridad eclesiástica y que fué uno de los factores decisivos en la difusión del protestantismo en Europa, lleva en sí gérmenes de disolución que pueden aflorar en cualquier época y en cualquier nación y, si no sabemos aprovechar las enseñanzas de la historia, pueden infectar a cualquiera de nosotros.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

LA CRISIS DE LA ECONOMIA LIBERAL, por *Román Perpiñá*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1953.

Es rara virtud aunar, en una obra, la seguridad del economista, que habla, precisamente, de su materia, con la hondura del filósofo y la información del historiador. Y Román Perpiñá en *La Crisis de la Economía Liberal*, desarrolla interpretándolos, estos tres puntos: 1) La cosmovisión liberal, expuesta por sus máximos representantes, en la totalidad de sus aspectos, considerando sus causas y sus consecuencias. Vemos correr así a Du Pont, Quesnay, Mandeville, Adam Smith y la conexión lógica de las diversas visiones, donde cada una completa y extrema los principios de las precedentes. Y en breves palabras nos dice el autor que el verdadero fin del liberalismo *no es la libertad* (es ésta la trágica paradoja del liberalismo); que el fin del liberalismo es la *Riqueza*, "voz que encierra no sólo abundancia, acumulo, sino que también un concepto de bienestar supuesto indisolublemente unido a la riqueza". Y también: "Esas ansias de libertad son, pues, sólo un *medio* para lograr la riqueza". 2) El desarrollo de la economía —y en general de la cosmovisión liberal, incluyendo su filosofía y su *modus vivendi*— que desemboca lógicamente en el estado actual de crisis. El liberalismo se caracteriza por un *ethos*, que es un modo de pensar y un modo de vivir. El *ethos* que predomina en el liberalismo es el económico. Este *ethos* está, hoy, en crisis, es decir en un estado decisivo, de desenlace, para bien o para mal, eso no lo sabemos. 3) Señalada la crisis, describiendo su realidad, Perpiñá ensaya una crítica del liberalismo. Aquí se manifiesta la envergadura del pensador que es R. Perpiñá. Porque su crítica es madura y, sobre todo, constructiva. Y finaliza haciendo un llamado al optimismo: "El contento —fruto éste de la verdadera libertad— es solución optimista de toda crisis, por cuanto no hace reposar el bienestar sólo y exclusivamente en la riqueza, sino en los bienes inmensos que la cultura completa —que no necesita dinero para adquirirse— puede proporcionar al alma humana, a las naciones y a la Humanidad".

Es esta una obra fundamental, no sólo de interés *histórico*, para saber que *fué* el liberalismo, sino de interés *actual*, para conocer a qué nos ha llevado el *ethos* liberal y conocer, así, cuál es nuestra situación dentro del devenir histórico. Está escrita con nitidez y orden. Lamentablemente, creemos ver un despliegue de erudición que entorpece un tanto la lectura para el no iniciado.

A. L.

NOTICIAS DE LIBROS

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ITALIANA DEL 1900 AL 1950, t. III, N-T, *A cura dell' Instituto Di Studi Filosofici e dell' Certro Nazionale Di Informazioni Bibliográfiche*, con la collaborazione del *Centro Di Studi Folosofici Cristiani Di Gallarate*, Delfino, Roma, 1953, 389 páginas.

Con los mismos caracteres de los dos tomos anteriores (Cfr. SAPIENTIA 21, p. 234-235, 1951), aparece ahora el tercer tomo de esta Bibliografía Filosófica Italiana de los últimos cincuenta años: 1900-1950, editada por el Instituto de Estudios Filosóficos, que dirige el infatigable Enrico Castelli, con la colaboración de los dos Centros mencionados más arriba.

La seriedad y competencia con que ha sido concebida, ordenada y elaborada la obra, la impecable impresión con que ha sido editada, hacen de esta Bibliografía un precioso instrumento de trabajo filosófico, del que no podrá prescindir en adelante quien quiera tener ante sí, de un modo exhaustivo, la producción filosófica italiana sobre cualquier tema y autor de los últimos cincuenta años.

OCTAVIO N. DERISI

GENESI E STRUTTURA DELLA SOCIETA, por *Giovanni Gentile*, Introduzione di *Vito A. Bellezza*, Mondadori, Firenze, 1954, 228 páginas.

Escrito en 1943, pocos meses antes de su trágica muerte (1944), este libro de Gentile, editado por vez primera en 1946, reaparece ahora en la *Biblioteca Moderna Mondadori*.

El tema está tratado, desarrollado y fundamentado sobre el idealismo del autor, con orden y claridad. Pese a la falsa concepción hegeliana, de que se nutre y vicia *in radice* la visión de Gentile de la sociedad, que por lo demás hoy nadie aceptaría, el libro, breve y esquemático, está lleno de atisbos y análisis profundos, frutos de la amplia y penetrante mente de su ilustre autor.

O. N. D.

DIEU EST-IL MORT? por *L. J. Moreau*, P. Lethielleux. París. 1953. 78 páginas.

Breve e interesante análisis de las razones invocadas por el ateísmo contemporáneo para justificar sus posiciones. El autor pasa rápida revista a las doctrinas capitales del ateísmo anarquista, representado por Bakoukine, del ateísmo comunista, teorizado por Marx y del ateísmo existencialista de Sartre. A ellas opone las razones de Santo Tomás, insistiendo en un punto fundamental, bastante olvidado en estudios de tipo polémico, como el presente: las "vías" tomistas de acceso a Dios sólo tienen validez cuando se han admitido como presupuestos indudables la objetividad del conocimiento y el realismo del principio de causalidad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

CURSO DE FILOSOFIA, por *Régis Jolivet*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1953.

VOCABULARIO DE FILOSOFIA, por *Régis Jolivet*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1953, 206 páginas.

La publicación de estos dos textos de Jolivet constituye un verdadero servicio que la Casa Desclée hace a los lectores de habla castellana que se inician en la Filosofía.

El *Curso* comprende todos los tratados fundamentales de la Filosofía, expuesto, en general, de una manera concisa y breve, bien que algunos problemas, como el de la Psicología, están desarrollados con más detención. Se trata de un tratado elemental, desde luego, sin pretensiones de investigación filosófica, escrito con un fin puramente didáctico; pero que ofrece una visión precisa y clara de toda la filosofía. Es un buen texto de iniciación filosófica para cuantos quieran poseer una cultura general seria de la Filosofía.

Las mismas condiciones didácticas de precisión y claridad expositiva se revelan en el *Vocabulario de Filosofía* del mismo autor. Se trata de una exposición sumaria y concisa, pero substancialmente completa, de los términos o conceptos de la filosofía. El aspecto histórico de autores y sistemas está excluído. La obra se ubica en un plano enteramente doctrinal; pretende ofrecer una definición exacta y clara de los conceptos filosóficos en sus diferentes acepciones y hemos de reconocer que el autor lo consigue con creces.

Las siglas ayudan a la concisión, y la impecable impresión tipográfica —superior a la original francesa— ayuda al fácil manejo del *Vocabulario*.

No dudamos de la amplia acogida que recibirá este utilísimo instrumento de trabajo filosófico, que recomendamos vivamente a todos los estudiantes y también a los profesores de Filosofía.

O. N. D.

PSICOLOGIA INTENCIONAL, por *Luis F. García de Onrubia*, Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Psicología, Monografías Psicológicas Nº 8, Buenos Aires, 1953, 73 páginas.

Tres tipos de Psicología intencional son objeto de esta monografía: la de Brentano, la de Husserl y la de Sartre. La primera de ellas exige la confrontación con el pensamiento de Wundt, que, a pesar de su posición sistemática, ha resultado ser no una psicología de procesos sino de contenidos. A juicio del autor ha sido el influjo del método experimental lo que ha determinado tal orientación en la obra de Wundt. Otra forma más profunda de superación de la psicología de los contenidos de conciencia, la constituye la posición de Husserl. El autor expone los puntos principales para ubicar debidamente la psicología fenomenológica. La psicología intencional de Sartre, como ensayo de edificar una psicología basada sobre principios eidéticos, se circunscribe al estudio de la conciencia imaginante y de la conciencia emotiva. Al final de la exposición (págs. 69-73) se adelanta una crítica, acertada, a la psicología de Sartre.

G. BLANCO

EPISTEMOLOGI CONTEMPORANEI por *Franco Amerio*, Societá Editrice Internazionale, Turín, 1952, 196 páginas.

Pocas veces en la historia de la ciencia han estado tan íntimamente conexas la reflexión crítica sobre los objetos, métodos, fines y resultados de las ciencia con la investigación científica misma como en nuestros días. La mayoría de los grandes hombres de ciencia de nuestro siglo se han desdoblado —no siempre con fortuna— en filósofos del saber científico. A su vez los filósofos parecen cada vez más interesados en problemas epistemológicos. F. Amerio, que nos brindara hace pocos años una excelente *Epistemología*, reúne ahora en este volumen los textos capitales de los principales epistemólogos contemporáneos. Una introducción de más de cincuenta páginas resume la evolución de la ciencia durante los últimos cincuenta años, en especial de las matemáticas y de la física; luego presenta, con oportunas observaciones, pasajes de los iniciadores de la moderna epistemología, ya idealistas, (G. Gentile y A. Eddington) ya pragmatistas, (E. Mach, H. Bergson, J. Dewey) y de los representantes de las corrientes actuales: neoempiristas (L. Wittgenstein, H. Reichembach, R. Carnap, O. Neurath, M. Schlick), neorracionalistas (G. Bachelard, L. Brunschvicg, A. Pastore, E. Meyerson, N. Abbagnano) y realistas (A. Einstein, M. Plank, F. Orestano, J. Maritain).

G. E. PONFERRADA

PANORAMA DELLA PEDAGOGIA D'OGGI, por *Aldo Agazzi*, La Scuola Editrice, Brescia, 1953, 304 páginas.

Esta tercera edición aparece notablemente ampliada en lo que atañe a la pedagogía italiana contemporánea (p. 165-263). Es sin duda lo mejor logrado del libro. Se hace a veces excesiva la tendencia a preponer extensas introducciones filosóficas. Son de alabar la objetividad expositiva, la información del autor y su seguro juicio. Este libro sería de utilidad para el medio pedagógico de nuestro país, en el que no abunda ninguna de las tres cualidades apuntadas.

G. B.

PEDAGOGIA —GUIDA CULTURALE E BIBLIOGRAFICA, por *M. A.*, La Scuola Editrice, Brescia, 1953, 383 páginas.

En la primera parte de esta obra se presentan sistemáticamente los temas clásicos de la pedagogía: finalidad de la educación, factores, la relación pedagógica, educación y sociedad, etc. En la segunda parte se estudian estos mismos temas a través del análisis de fragmentos de pensadores clásicos y modernos, Los textos están muy bien elegidos y comentados. El libro se cierra con diez páginas de notas bio-bibliográficas.

G. B.

CRONICA

ARGENTINA

Entre las actividades que pertenecen a distintos ramos del saber y que desarrolla el *Instituto Católico de Cultura* (ex Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires) en este año, hemos de destacar la de la *Escuela de Filosofía*, que dirige el doctor Héctor Llambías. Comprende dicha escuela dos *Cursos de Filosofía General*, *Seminarios de Filosofía* y *Departamento de Investigaciones y Cooperación con las Ciencias particulares*. Los *Cursos de Filosofía General* intégranse con las siguientes disciplinas y profesores: *Introducción a la Filosofía*, Prof. Sr. Cgo. L. M. Etcheverry Boneo; *Lógica*, Prof. José Cravero; *Historia de la Filosofía* (1º y 2º), Prof. Dr. A. Rossi; *Filosofía de la Naturaleza*, Prof. Dr. H. Llambías; *Psicología*, Prof. Dr. Luis Sagredo. El *Ciclo Agustiniano* ,orientado a destacar la vida y obra del Doctor de Hipona, se inició con una conferencia del Dr. H. Llambías acerca de "Iluminación agustiniana y abstracción tomista frente al problema de la enseñanza".

—La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Eva Perón ha iniciado un ciclo de conferencias en homenaje a San Agustín. La conferencia de apertura estuvo a cargo del Ilmo. Mons. Dr. Octavio N. Derisi. Versó sobre "Verdad y Certeza en San Agustín" (25 de junio).

—En el ciclo de conferencias que se destinan a conmemorar la vida y obra de Guillermo F. Schelling, con ocasión del primer centenario de la muerte del filósofo, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de Eva Perón, ha enconmendado la primera conferencia al Dr. Eugenio Pucciarelli. Su tema fué: "Arte y Conocimiento en Schelling" (30 de junio).

—El Colegio de Estudios Universitarios ha inaugurado el Centro Médico de Psicoterapia.

—Los *Cursos de Filosofía Tomista de Tucumán* han distribuído la materia del presente año en torno al tema "Clasificación de las Ciencias en el tomismo". Las treinta y siete conferencias del curso están a cargo de distinguidas figuras del tomismo de todo el país.

—Invitado por el Colegio de Estudios Universitarios de Buenos Ai-

res, el Prof. Michele F. Sciacca, ha dictado un curso de seis conferencias (29 de junio-16 de julio) sobre el tema "Sviluppi dell'idealismo trascendentale come dissoluzione dell'idealismo stesso e il recupero delle sue esigenze nello spiritualismo cristiano conteporaneo".

—La Editorial Difusión, en su Biblioteca Filosófica, ha publicado en traducción castellana, la importante obra de G. Sortais: *La Filosofía Moderna*: tomo I, *El Empirismo en Inglaterra: F. Bacón;* tomo II, *El Empirismo en Inglaterra y Francia: Pedro Gassendi* y *Tomás Hobbes.*

—El Fascículo 40 de la Antología Alemana que edita el Instituto de Literatura Alemana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, se intitula "Johann J. Herder: *La idea de humanidad*". Selección, traducción, prólogo y notas, han estado a cargo de Catalina Schirber.

—Delegados por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de Eva Perón, el Ilmo. Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi y el Dr. Eugenio Pucciarelli han asistido al Congreso Internacional de Filosofía, realizado en San Pablo, del 5 al 15 de Agosto.

—Los Padres Agustinos de Mendoza, con la eficaz colaboración de un grupo de amigos y la cooperación de la Junta Parroquial de A. C. han organizado un ciclo de catorce lecciones sobre el pensamiento de San Agustín y la presencia de su mensaje. Dichas lecciones están a cargo de: R. P. R. Paramio, Dr. A. Falcionelli, Prof. N. A. Espinosa, R. P. Dr. Luis Arias, Prof. R. Calderón Bouchet, M. R. P. Dr. Bruno Ibeas, Dr. G. Soaje Ramos, Sr. E. Zuleta Alvarez, Dr. Nimio de Anquín, Lic. Dennis Cardoso, R. P. Dr. A. Martínez, R. P. G. Riesco.

—Se inauguraron en la ciudad de Corrientes, los *Cursos de Cultura Católica.* Cuentan con dos secciones: Profesorado de Religión, en la que se dictan Teología, Psicología, Pedagogía y Liturgia, y *Magisterio de Religión,* con enseñanza de Pedagogía Catequística, Formación social y Liturgia. En el acto inaugural hicieron uso de la palabra el Excmo. Sr. Obispo, Mons. Francisco Vicentín, y el Director de los Cursos Dr. Jorge L. Chalup.

—Después de una larga y dolorosa enfermedad, falleció el Prof. Ireneo Cruz, Rector de la Universidad Nacional de Cuyo. Especialista en Humanidades Clásicas, había publicado un buen número de artículos, entre los que se destacan, "El sentido de la naturaleza entre los griegos", "El ideal homérico", "Los idilios de Teócrito", "Reflexiones sobre la poética de Aristóteles", "Horacio y su influencia en la cultura románica", "Responsabilidad y cultura", "Historia y humanismo", "La cultura y el hombre".

—La Editorial Sudamericana anuncia en su programa de publicaciones para el corriente año importantes obras filosóficas: "Las potencias del yo" de L. Lavelle, "Dominaciones y potestades" de G. Santayana, "Raíces del existir" de Simone Weil, "La nueva ontología" de Nicolai Hartmann, "Ascenso a la verdad", de Thomas Merton, "Religión y sociedad" de S. Rhadakrishnen y el volumen colectivo "Nueva visión del mundo". Asimismo un conjunto de ensayos de Juan Adolfo Vázquez, titulado "Metafísica y Cultura".

ALEMANIA

—Acaba de aparecer el 45º volumen de los *Kantstudien*, después de 10 años de interrupción. Igualmente se ha recomenzado la publicación de los *Ergänzungshefte* (Nº 66 y 67).

—La Editorial Niemeyer de Tubinga ha publicado una nueva obra de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, escrita, según su autor, en 1936.

—En el Cuarto Congreso de Medioevalistas, realizado en Colonia, presentaron a consideración sus comunicaciones P. de Gandillac, J. Quint, Cl. Baeumker, P. Lehmann, P. Ott, A. Bust. El V Congreso se realizará en Würzbourg y versará sobre San Agustín. Desde ya se reciben inscripciones en el *Thomas Institut* de la Universidad de Colonia (Köln -Lindenthal, Universitäts-strasse 22)

ESPAÑA

Nuestro colaborador y amigo Angel González Alvarez, ha conseguido por oposición la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid. Sucede al Dr. Juan Zaragüeta.

—En junio de 1953 falleció en Comillas, donde enseñaba, el P. Jaime M. del Barrio S. J., especialista en cuestiones de física, química y filosofía de la naturaleza. Su último libro, "El universo" acaba de aparecer en Miscellanea Comillensis.

—La Universidad Pontificia de Salamanca ha iniciado la publicación de una revista que promete ser excelente, *Salmanticensis*, órgano de las Facultades de Filosofía y Teología. (La de Derecho Canónico y Humanidades cuentan ya con periódicos propios).

—Nos han llegado ya dos números de una nueva revista española de filosofía, *Crisis*, que dirige Adolfo Muñoz Alonso. Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

BELGICA

En la Colección de *Cursos* publicados por el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, ha aparecido una segunda edición revisada y aumentada, de la conocida *Ontología* de nuestro colaborador Fernand Van Steenberghen.

—Acaba de aparecer *Dialectique de l'agir*, presentada por Vitte, de Lyon, del P. André Marc S. J. que hace menos de dos años nos brindara un original tratado de Metafísica *Dialectique de l'affirmation*. Junto con su *Psychologie réflexive*, las dos obras citadas constituyen el más vigoroso y profundo esfuerzo de asimilación tomista de las ideas, los temas y la expresión misma de la filosofía moderna que se haya realizado en este siglo.

ESTADOS UNIDOS

En *New Scholasticism*, John J. Glaville, estudia con gran agudeza y penetración una serie de recientes obras de lógica clásica y simbólica, subrayando el impresionante desconocimiento de la lógica tomista que acusan autores de gran renombre, la mayoría de ellos escolásticos. Anuncia además la versión al inglés de la *Lógica* de Juan de Santo Tomás.

FRANCIA

El 21 de enero de 1954 falleció en Niza el Padre A. Valensin S. J. íntimo amigo de M. Blondel. El P. Valensin era conocido por sus trabajos en distintas revistas filosóficas y por su importante obra: *A travers la métaphysique* (1925).

—El 18 de febrero de 1954 falleció en Niza el filósofo francés J. Segond.

—Después de 32 años de publicada se ha vuelto a reeditar la importante tesis de Lavelle: *La dialectique du monde sensible* (1954). Esta reedición contiene breves notas complementarias del autor, cuya muerte le sobrecogió en este trabajo.

—Los tres últimos títulos aparecidos en la colección *"Initiation philosophique"*, que dirige J. Lacroix son: *Le souvenir*, de A. Bridoux; *Caractère et personalité*, de G. Berger; *Valeur de l'histoire*, de J. Hours.

—El suplemento del Nº 37 de la revista mensual *Preuves* contiene los estudios y debates del Congreso de Hamburgo (23-26 julio 1953) sobre el tema *Science et Liberté*.

—Víctima de un accidente automovilístico falleció en Perpignan el R. P. Manuel Suárez, Maestro General de la Orden Dominicana. Especialista en cuestiones jurídicas, había demostrado sus excepcionales condiciones de gobierno al dirigir como Rector Magnífico la Universidad *Anlicum* de Roma. Desempeñaba esa función cuando el Capítulo General de su Orden lo elevó al cargo de Maestro General. Desde entonces desarrolló una actividad extraordinaria, visitando todas las provincias de su Orden, alentando, aconsejando y corrigiendo, con singular prudencia, a sus súbditos.

ITALIA

Ha aparecido ya el primer número de la interesante publicación *Orientamenti Pedagogici*, revista bimestral de Pedagogía y Psicología de la Educación que publican los profesores del Instituto Superior Salesiano de Pedagogía de Turín. Administración: Corso Regina Margherita 176, Torino.

—En agosto de 1953 falleció en Florencia Ettore Bignone, conocido por sus estudios griegos y latinos, en especial por su trabajo *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936).

SUIZA

La conocida revista *Divus Thomas* de Friburgo ha cumplido treinta años de vida. Con tal motivo el P. Paul Wyser, O. P. ha publicado un minucioso índice de artículos, notas y recensiones, aparecido como IV y último fascículo del 31º Volumen de la revista. Este trabajo invita a recordar el copioso *Inhaultsübersich* de Mons. Dr. E. Commer, sobre los trabajos publicados entre 1887 y 1922 por el *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, que en 1923 se transformó en la actual revista.

VENEZUELA

La Biblioteca Venezolana de Cultura, Colección "Andrés Bello", ha publicado: *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (Siglo XVII y XVIII). La selección de textos, la traducción y las introducciones sistemáticas e históricas, corren a cargo de Juan David García Bacca, profesor de la Universidad de Caracas. En la Antología se comprenden trabajos de A. Briceño, A. Quevedo Villegas, T. Valero y A. Navarrete.

Última NOVEDAD - apareció recién

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL HERDER

constituye un resumen actual, exacto y asequible a todos, de la civilización de nuestro tiempo.

1.200 páginas - 2.000 columnas - 40.000 voces - 2.500 fotograbados - 60 láminas - 48 mapas - 150 tablas estadísticas en un solo tomo - impreso sobre papel especial printing y elegantemente encuadernado en tela y oro. $ 135.—

Editorial HERDER Librería

Carlos Pellegrini 1179 T. E. 44-9610 Buenos Aires

EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

ULTIMAS NOVEDADES

CURSO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet) ..... $ 50.—
EL TOMISMO. Introducción a la filosofía de Santo Tomás (E. Gilson) .. $ 70.—
EL SER Y LA ESENCIA (E. Gilson) ..... $ 32.—
LA FILOSOFIA DE SAN BUENAVENTURA (E. Gilson) ..... $ 40.—
LA SINTESIS TOMISTA (R. Garrigou-Lagrange) ..... $ 40.—
NIETZSCHE O LA DECADENCIA DEL ESPIRITU (G. Thibon) ..... $ 24.—
JACQUES MARITAIN. Su obra filosófica (Gilson, Journet, Lacombe, Dalbiez, Niconas, Leroy, etc.) ..... $ 40.—
LO QUE TE ESPERA DESPUES DE TU MUERTE (A. Frank-Duquesne) $ 38.—
EL NUEVO TESTAMENTO (Mons. J. Straubinger) 2a. edic. ..... $ 70.—
INTRODUCCION GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA (J. Steinmueller) ..... $ 38.—

DE PROXIMA APARICION

VOCABULARIO DE FILOSOFIA (Régis Jolivet)
LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO (A. García Vieyra, O'P.)

Solicite Catálogo general de 100 páginas

CASILLA DE CORREO 3134 BUENOS AIRES T. E.: 26-5209

SAPIENTIA

ofrece a sus subscriptores

Números Atrasados del 1 al 32

Excepto el 1, 10, el 11 y el 15, enteramente agotados

PRECIO DE CADA NUMERO: $12.-

Señor Subscriptor:

Aproveche esta oportunidad única, antes de que sea demasiado tarde y se hayan agotado otros números que ya escasean. Complete su colección adquiriendo así esta verdadera enciclopedia filosófica que es SAPIENTIA

Dirija su pedido a:

Administrador de SAPIENTIA

Seminario Mayor SAN JOSE

24 - 65 y 66 EVA PERON F. C. N. G. R.

LIBROS FRANCESES

Acabamos de recibir una importante partida de libros franceses que comprende obras fundamentales de teología, literatura, clásicos griegos y latinos, Misales, misales de altar, Breviarios, Liber Usualis, etc. y un surtido completo de Filosofía.

Nuevo Precio
$ 5.- los 100 Fr.

SURTIDO DE PAPELERIA

LIBRERIA DEL TEMPLE

VIAMONTE 525 (31 Retiro 2359) BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA LITURGICA Y DE ESTEARINA PARA IGLESIAS

Piedras 515 — T. E. 34-1798
Buenos Aires

REVISTAS PARA EL CLERO

PALESTRA DEL CLERO
Revista quincenal de cultura Eclesiástica.
Año XXXIII

MINISTERIUM VERBI
Revista mensual de predicación. Año XXVIII

Suscripción anual:
Palestra del Clero: Liras 3.000
Ministerium Verbi: Liras 3.000

DIRECCION Y ADMINISTRACION:
Casella Postale 135 - Via Oberdan. 6 C. C. P. n. 4815
ROVIGO - ITALIA

ANTIGUA CASA COSTOYA

Valeije

CHACABUCO 95 T. E. 34 Defensa 0959

BUENOS AIRES

¿ES USTED AMANTE DE LA DIVINA PALABRA?

Suscríbase a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo Divino. Revista única en su género; útil a los laicos que desean conocer y apreciar la Sagrada Escritura y a los sacerdotes para el estudio y predicación de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe $ 15.— a "Revista Bíblica", Editorial Guadalupe, Villa Calzada, F. N. G. Roca.

Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos útiles, finos y elegantes para obsequio. Juegos escritorio, carteras, billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: $ 40.— — Número suelto $ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON (Argentina).

CIENCIA Y FE

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual $ 40.— —. Número suelto $ 10.—

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual $ 60.— Semestral $ 40.— Número suelto $ 3.50 Número atrasado $ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.

Haga como yo!

PLANCHE ENTRE EL MEDIODIA Y EL ANOCHECER

CADE

Héctor Julio & Ernesto Díaz S. A.

Industrial y Comercial y de Representaciones

Importaciones - - Exportaciones

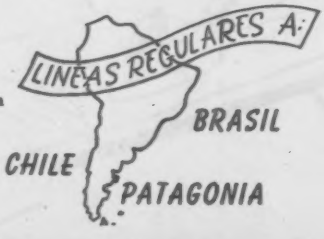
Montevideo 513 T. E. 35-1407 - 35-1673

BUENOS AIRES

MODERNAS MOTONAVES

Santa María de Luján

Santa Micaela



San Juan Bosco

San Benito

COMPAÑIA NAVIERA Y COMERCIAL

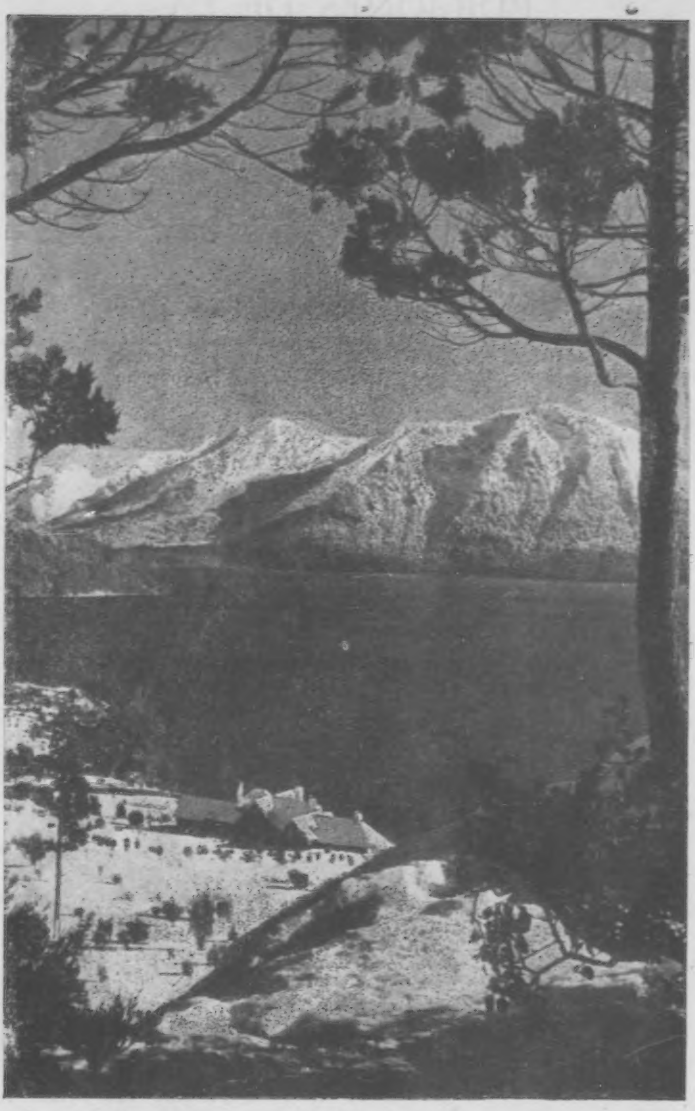
PEREZ COMPANC

SOCIEDAD ANONIMA

AV. DE MAYO 560 BUENOS AIRES

T. E. 30-6651/6 CABLES PECOM

BARRACA Y TALLERES NAVALES PROPIOS



La fotografía que ilustra esta nota, nos muestra un aspecto del lago Nahuel Huapí en invierno, que pone en evidencia el maravilloso paisaje de nuestra región de los lagos del Parque Nacional Nahuel Huapí, que merced a la política que viene llevando a cabo el Gobierno del General Perón pueden ser visitados y admirados por todos los habitantes del país.

Para facilitar el turismo a esa bella región el Ministerio de Agricultura y Ganadería, conforme a los postulados del Segundo Plan Quinquenal, organiza por intermedio de la Administración General de Parques Nacionales, excursiones económicas.

EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE DUQUESNE

La DUQUESNE UNIVERSITY, de Pittsburgh, ha iniciado la publicación de una serie de estudios monográficos, del más alto interés científico y filosófico. Nuestros lectores están al tanto, por las reseñas de la Crónica y de la Bibliografía, de la marcha de esta colección. Por desgracia existen serias dificultades para la adquisición de tales obras. Y por ello, teniendo en cuenta los deseos expresados por muchos de nuestros lectores, hemos resuelto aceptar el pedido formulado por la Universidad de Duquesne, de ofrecer a los estudiosos argentinos, los libros de esta edición.

PUBLICADOS

FROM ATOMOS TO ATOM, por **André Van Melsen**, Doctor en Ciencias por la Universidad de Utrech, Profesor de Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de las Ciencias de las Universidades de Nimega y de Duquesne. Es la primera historia completa de la teoría atómica, desde la noción griega de átomos hasta las actuales concepciones de la física nuclear. Profundo conocedor tanto de la físicoquímica como de la filosofía, su autor deslinda con precisión los dominios de ambas esferas del saber y aclara los equívocos frecuentes en la exposición de este tema.

Rust. 3,50 dól., enc. 4,25 dól.

THE PHILOSOPHY OF NATUR, por **André Van Melsen.** El autor ha reunido en una síntesis orgánica los puntos capitales de una filosofía del mundo físico armónicamente estructurada. Tras ubicar epistemológicamente esta rama filosófica y exponer brevemente su historia, se aboca al estudio de la constitución última de los seres corpóreos y de sus determinaciones cualitativas, cuantitativas y dinámicas.

Rúst. 3,75 dól., enc. 4,50 dóol.

PHILOSOPHICO-SCIENTIFIC PROBLEMS, por **Henry van Laer**, Doctor en Ciencias por la Universidad de Leiden, Profesor de Filosofía de la Naturaleza en las Universidades de Leiden y de Duquesne.

Hay problemas cuya complejidad impide su profundización en los tratados corrientes de Filosofía de la Naturaleza. Entre ellos el autor elije algunos para un examen crítico; la extensión como criterio de materialidad; el principio de verificación; la posibilidad de la acción a distancia sin intermediario, la causalidad, el determinismo y la previsibilidad en la filosofía clásica y en la ciencia actual.

Rúst. 2,50 dól., enc. 3,25 dól.

CAIETAN'S THE ANALOGY OF NAMES, traducción de **E. A. Buschinski.** Versión del primero y más importante estudio que ha escrito sobre el difícil tema de la analogía.

EN PREPARACION

THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, por **Henry van Laer y Henry A. Koren.** Determinación de la función, los fundamentos, los métodos y la división de la ciencia.

PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF NATUR, por **Leo van Breda**, Profesor del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina y de la Universidad de Duquesne; fundador y director de los Archivos Husserl.

A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15% y no se les cobrará los gastos de envío.

Pedidos a Administración de SAPIETINA

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN	Revista SAPIENTIA *Seminario Mayor San José* *24-65 y 66-Eva Perón F.C.R.* *República Argentina*
REPRESENTANTE EN BUENOS AIRES:	*Sr. Enrique M. Lagos* *Grupo de Ediloriales Católicas* *Viamonte 525 - Buenos Aires*
REPRESENTANTE EN CÓRDOBA:	*Sr. Rodolfo O. Ibarlucea* *27 de Abril 156* *Córdoba*
PRECIO DE SUSCRIPCIÓN:	*Un año:* 48 *pesos* *Número suello:* 12 *pesos* *Ext. un año:* 4 *dólares*

Esta revista no mantiene correspondencia sobre las colaboraciones no solicitadas ni devuelve los originales, ni publica sino artículos enviados por sus propios autores.

Con las licencias necesarias.

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 401129

A. DOMINGUEZ E HIJO
38 - 420 - EVA PERON

Correo Argentino Eva Perón
TARIFA REDUCIDA
Concesión Núm. 3971

$ 12.- m/n